

منبر

لحوار الأفكار والثقافات



الفهرست



شبكة كتب الشيعة
shiabooks.net
mktba.net
رابط بديل

الافتتاحية

مرت بلادنا العربية والاسلامية، خلال العقود الأخيرة، بمرحلة تحولات هامة في بناها السياسية والاقتصادية والثقافية، تحولات غيرت، خلال فترة قصيرة نسبياً، من ملامحها الحضارية بشكل لم يسبق له مثيل.

وقد طبعت هذه المرحلة صراعات: «القديم» مع «الجديد»، «الداخل» مع «الخارج»، أنماط التطور المختلفة مع بعضها، والنتيجة: مجتمعات تسودها الفوضى واللاتناسق، مجتمعات داخل مجتمع واحد، إزمات حادة في البنى الاقتصادية والثقافية... تلك البنى التي تثبت الاحداث، مرة تلو الاخرى، هشاشتها وعدم قدرتها على البقاء والتطور.

وبعد ان هبت على المنطقة خلال هذه العقود تيارات فكرية شتى، وبعد أن عانت من التبعية والتغريب ومحاولات التقليد الخائبة، نجد باننا بدأنا، على المستوى الفكري، مرحلة من المراجعة النقدية لمفاهيمنا ومواقفنا التقليدية. مرحلة تتميز بجهود أصيلة لابداع وبلورة نمط التطور الخاص ببلداننا. ورغم الصعوبات التي تجابه هذه الجهود.. فلا مناص منها ولا بديل، ولا أمل بغيرها بعد ان أوصلنا إخفاق اتجاهات التقليد والتبعية الفكرية الى طريق مسدود.

إن الحياة السياسية والثقافية لبلداننا، وإن كانت تعاني من ازمات حادة، وصراعات دامية، ومن مظاهر التفكك والانحطاط كمصير طبيعي للبنى المصطنعة والهشة... إلا انها تشهد ايضاً بدايات تبلور وعي جديد لمشاكلنا، وتزخر بمساهمات مباركة على هذا الطريق.

وبلادنا تشهد أيضاً انقساماً حاداً يندر مثيله، بين التيارات العقائدية والفكرية والسياسية المختلفة. إن حدة الانقسامات وقساوة الصراعات تعكسان ايضا اهمية وحيوية التحول الذي هو في طريقه للتبلور، وكأن منطقتنا مقبلة على ولادة جديدة، عسيرة وشاقة، تتخللها ولا شك صراعات حادة وربما «عمليات جراحية» لا مناص منها. فالتحولات الحضارية والاجتماعية الكبرى لا يمكن تحققها (خاصة ضمن هذا الوضع الدولي المعقد وهيمنة النظام العالمي) دون مثل هذه الصراعات الفكرية والسياسية (وأحياناً العسكرية ايضا).

وهكذا فان الخلاف على المستوى الفكري والنظري ليس امراً طبيعياً وحسب، بل انه امر ضروري لبلورة تصوراتنا واجتهاداتنا حول البديل المنشود. لذلك نرى إن تعدد واختلاف التيارات السياسية والثقافية هو أمر صحي، وإن إسهامات هذه التيارات في النقاش الدائر لابد منها.

لماذا مجلة جديدة... ولماذا «الحوار»:

في غمرة انتعاش الحياة الفكرية والسياسية، نجد عدداً ضخماً من المجلات السياسية والثقافية تتناول ـ من منطلقات مختلفة ـ قضايا الفكر والثقافة في بلداننا وفي العالم. وهذه المجلات على اختلاف مشاربها واتجاهاتها تحمل إسهامات جادة ومفيدة في النقاش حول المسائل الحيوية التي تواجهها بلداننا.

رغم هذا فنحن نزعم بأن مجلة جديدة لن تكون مجرد رقم يضاف الى عدد المجلات التي تزخر بها السوق، وإنما قد تساهم ـ إذا وفق الله خطى العاملين فيها وانصبت في انجاحها جهود المفكرين والباحثين المخلصين ـ في إغناء هذا النقاش، وإلقاء مزيد من الضوء على مشروع النموذج الحضاري المنشود لبلداننا.

إن الأخوة الذين تداعوا للشروع بهذا العمل لا يشكلون حزباً او تجمعاً سياسياً معيناً، وليسوا مسؤولين عن النشاط السياسي لبعضهم البعض، لكنهم يشتركون في هموم وتوجهات معينة تجمعهم في السعي من اجل خدمة بلداننا العربية والاسلامية، ويطمحون من خلال هذا الجهد المشترك توطيداً لأواصر العروة الوثقى التي تجمعهم رغم اختلاف بلدانهم ومواقعهم السياسية. ويتمنون من خلال هذا العمل ان يساهموا، معاً، وكل حسب اجتهاده، في تطوير «الحوار» المنشود. وهم في هذا ينطلقون من القناعات التالية:

١ ـ إن بلداننا تعيش مرحلة إعادة تأسيس بناها السياسية والاقتصادية والثقافية. وهنالك تصورات عامة حول إتجاه التطور المنشود وطبيعة البديل الممكن. ولكن عملية التطور المعقدة وملامح البديل ومشاكل صياغته، ومن ثم سبل تحقيقه على ارض الواقع... كلها امور لا يمكن سد باب الاجتهاد بشأنها. بل ان الجهود الأصيلة والجادة لا تزال في بداية الطريق، وهي غالباً ما تعكس رغبات (مشروعة)، اكثر من طرحها لطريق واضح للعمل على ارض الواقع.

ان رفض ما هو قائم وشرح مساويء مخلفات عهود السيطرة الاستعمارية، والتجزاة، والتبعية الحضارية بكل ابعادها، هو شرط هام للشروع في السير على الطريق الصحيح. ولكن السير الفعلي على هذا الطريق، والتصدي لمشاكله الفعلية وإعادة بناء نظام جديد وسط الخراب الموجود تبقى قضية اكثر تعقيداً وصعوبة، وقد تحتاج جهوداً تتواصل عقوداً من

السنين. وهنا لا تغنينا «البرامج الجاهزة» والمقولات التي تطرح نفسها كحقيقة كلية عن شيء، بل إنها قد تبعث فينا أوهام حول سهولة الحلول.

٢ ـ إن هنالك اتجاهات ومدارس سياسية وفكرية مختلفة، إسلامية وغير إسلامية. وهنالك اختلاف واسع في وجهات النظر بين التيارات الاسلامية نفسها، وفي صفوف التيارات القومية واليسارية، ولكننا لا نستطيع رصد تحولات هامة في فكر ومواقف مثقفي التيارات غير الاسلامية باتجاه تقييم الاسلام ودوره كمكون حضاري في عملية إعادة بناء المنطقة وتطورها.. إن هذه التحولات لم تنته ولم تتوقف بعد، ولا يصح حصر الامور في قوالب جامدة.

٣ ـ لا يمكن حصر حق الاجتهاد وإبداء الراي بتيار فكري ما او باتباع حزب سياسي معين. ولا اعتبار النقاش منتهياً حول قضايا مستقبلنا. ثم ان هناك تصورات واجتهادات مختلفة داخل التيار الواحد... كل هذا يستوجب القبول بفكرة الحوار والنقاش. ونحن نامل من الحوار العلمي والموضوعي ان يؤدي إلى ضبط البوصلة النظرية العامة، والوصول الى هذا الهدف يمر عبر تنافس مدارس فكرية مختلفة، تتبلور من خلاله رؤية اصيلة ومبدعة. فنحن لا نرمي للخلاف كهدف، بل نقبل بوجوده، ونرحب بالحوار بين الفرقاء.

٤ ـ إن بلداننا العربية الاسلامية، بتاريخها المشترك وقضاياها العامة المشتركة، وطموحها العادل لمصير مشترك، لها تكوين قومي ومذهبي ومنطقوي معقد يجب فهمه والتعامل معه، وقبول صيغة تعددية في العلاقة بين هذه التكوينات المختلفة ضمن الاطار الواحد. ونحن نرى ان تعدد التيارات الفكرية والسياسية هو ايضاً الى حد ما نتيجة طبيعية لهذا التكون المعقد. إن التعددية هي غنى للاطار العام إذا تم وضع الضوابط الصحيحة للعلاقات ضمن هذا الاطار. والحوار بين الآراء المتعددة هو الآخر غنى وينصب لصالح تبلور الرؤية العامة المشتركة.

إن هذه المجلة تطمح لان تصبح منبراً للنقاش والحوار وهي تفتح صفحاتها لكل مساهمة جادة وموضوعية. وتتمنى من الذين يختلفون مع كتابها، او مع الأفكار المطروحة في مساهمات العدد الأول، أن يطرحوا وجهات نظرهم في الأعداد القادمة.

إننا نحاول أن لا نغرق في تفاصيل الصراعات السياسية المحددة في البلدان العربية والاسلامية، بل نسعى للتركيز على ما هو مشترك وعام في مشاكل هذه المنطقة، وتناول جذور المشاكل وآفاقها العامة وتقديم تصورات فكرية حولها.

ومع ان هدفنا هو تشجيع الحوار حول المشاكل «الراهنة»، والتصورات المستقبلية، فاننا نجد عدداً من مساهمات هذا العدد تقدم رؤى جديدة للتاريخ. إن تاريخنا تعرض الى تشويهات مختلفة، تستوجب إعادة النظر في احداثه ومساره، ثم ان العديد من المسائل المطروحة كدراسات تاريخية، لا تزال تطرح نفسها في بلادنا كمسائل «راهنة»، لذلك فان قراءة معينة للتاريخ سوف تساعد ـ كما نامل ـ في تقديم فهم افضل لاوضاعنا الحالية.

والله الموفق

التحرير
مارس ١٩٨٦


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

يتمنون ...
ويتوقعون من «الحوار»

بما إن المجلة تسعى لأن تكون منبرا للنقاش والحوار الفكري والثقافي. فأن ما يمكن الكلام فيه بداية هو ايضاً أهداف هذا الحوار، مواضيعه، حدوده، أطرافه وأساليبه.

ونحن ننشر في مقدمة هذا العدد أراء بعض الأساتذة الذين يطرحون، في سطور، ما يتوقعونه والذين يأملونه من هذا المشروع الثقافي الجديد.

و«الحوار» تشكر لهم ثقتهم، وتتمنى أن تكون عند حسن الظن وبمستوى الآمال المعلقة عليها.

« التحرير»


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

واجبنا اليوم هو ان نضاعف هذه المساحات، وان ننظر الى ذاتنا والى فكرنا، نظرة نقدية لا محاباة فيها.

فلنتفكر ولنتدبر بصدق وتجرد، وبحرية تامة..

هذه هي الخطوة الاولى في مسار طويل وايجابي..

اتمنى لمجلتنا الشابة حياة مديدة.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

انها ذلك الدم الذي يغلي في عروق شبابنا في مختلف بقاع العالم الاسلامي.. في فلسطين وجنوب لبنان، وفي كل مكان..

انها تلك الاعمال العظيمة الرائدة التي يقوم بها شبان وشابات، وما اكثرهم اليوم، في تقديم حياتهم قربانا لمستقبل الآخرين، ولكي تكون حياة الآخرين غنية وكاملة وانسانية..

ان هذا بالضبط هو ما يسمح لنا بالتفاؤل والامل بان تفكيرنا، نظرياتنا، أراءنا –وهي اليوم لا زالت مترددة غير مستقرة– ستتعمق، ستغتني، وذلك وصولا الى بلورة مشروع حياتنا، المشروع الحضاري الذي نحن بحاجة اليه..

كيف يمكن مواءمة الاسلام مع ضرورات العصر؟
كيف يمكن إعادة إدماج قيمنا ومعتقداتنا المركزية في نسيج حياتنا اليومية؟
كيف يمكن ان نستوعب ما يسمونه اليوم الحداثة دون ان تؤدي الى قطع الجذور والشرايين التي تربطنا بذاتنا وشخصيتنا وهويتنا، او دون ان تقضي على هذه الذات وهذه الهوية..

ان هذه الاسئلة، هي اليوم الاسئلة المركزية التي علينا طرحها ومواجهتها والاجابة عليها..

يقولون لنا ان علينا ان «نتطور»، ان نسير نحو «التقدم»، و«النمو الاقتصادي»، ونحو «الانتاجية».. وان ذلك شرط لتحررنا الفعلي، ولدخولنا في صف العائلة الانسانية الكبرى التي تتقدم.

ويبدو مما يقولونه لنا ان كلمات «التطور» و «التقدم» و «النمو الاقتصادي» و «الانتاجية» هي رموز ذلك الانتقال او الممر الاجباري الذي علينا اجتيازه للوصول الى المستوى المتقدم من الحياة الاجتماعية والانسانية.. ان هذه الرموز هي جواز مرورنا اذن لكي نستطيع دخول عالم جديد رائع ومثالي لا يدخله الا الرجال والمجتمعات التي تتحلى بالقدرة على الابداع العميق.. هكذا قالوا وهمسوا في اذاننا..

ولكننا نعرف اليوم، ان ما يدعوننا للسير فيه ليس سوى مسار وهمي مقامر، مليء بالمكائد.. وان الكلمات والاسماء التي ترمز له قد تكون مخادعة وغشاشة، وقد تكون افخاخا والغاما..

انها جزء لا يتجزأ من خطاب ينغلق على نفسه، وهو خطاب نجده يتعرض لانتقاد ومقاومة شديدة حتى في بلدان نشاته، اي في الغرب. فالغرب اليوم، بدا يكتشف بان

● وإذا كانت النماذج الحضارية المغايرة قد انحاز بعضها إلى: «حرية الاجتهاد في كل شيء».. والتزم بعضها «تحريم الاجتهاد في أي شيء».. فان «الوسطية الاسلامية» ـ التي هي عدل بين ظلمين، وحق بين باطلين، واعتدال بين تطرفين ـ تعني بالنسبة لاجتهادنا المعاصر المأمول ما عنته بالنسبة لمجتهدي امتنا العظام: الاتفاق في الثوابت والأصول والتعددية في الفروع وفي المناهج والسبل الموصلة إلى تحويل الثوابت والأصول من دائرة «الفكر والنظر» إلى ميادين «الممارسة والتطبيق».. ثم القيام على رعاية «التجديد» للواقع بتجديد الفكر دائماً وابداً..

فمن موقع «التميّز الحضاري» لأمتنا ـ وهو غير «الانغلاق»وغير «التبعية» ـ.. ومن موقع «الاسلام الحضاري»، الذي هو فكرية ـ «أيديولوجية» ـ الأمة، على اختلاف العقائد الدينية لابنائها، فضلا عن المذاهب الاسلامية لمسلميها.. والرباط الجامع لقومياتها المتعددة...

ومن موقع «العروبة الحضارية» ـ الرافضة لما عرفته القوميات الغربية من عنصرية واستبعاد للدين من شئون الدنيا ـ.. وهي الرباط الجامع لغير المسلمين مع المسلمين...

من هذه «الثوابت والاصول» التي كاد ان ينعقد عليها إجماع «جمهور الامة»، وجمهرة مفكريها.. أمل أن يكون المنطلق للأقلام التي تبدع في تصور وتصوير الرؤى والسبل والتفاصيل والملامح والقسمات، التي لن تتفاعل فتثمر مشروعنا الحضاري المنشود إلا عبر الحوار، الذي أمل ان تكون ساحته الفعالة والفاعلة صفحات (الحوار)..

والله من وراء القصد.. به نستعين، ونستمد العون على تحقيق الأمال

بعض خياراته التي كان قد صاغها عدد من المفكرين، وان نموذجه، وهيكلياته الاجتماعية، قد سارت به في طريق احادية، تبتعد تماماً عن العناصر الاساسية للحياة..

ان النظام الذي بناه الغرب هو اليوم نظام مريض.. مريض بعلم الرياضيات الذي رفعه الى مصاف الحقيقة المطلقة، او علم العلوم.. مريض بالرقص الجنائزي للارقام التي تغزو عقله ورأسه والتي يفرضها علينا رغم ارادتنا وعلى كره منا..

ان الكلمات التي اخترعها لوصف هذه الحقيقة، مثل التطور والتنمية والتقدم والنمو والانتاجية والثروة وصافي الدخل القومي، والانتاج الخ.. قد اصبحت بفعل ما سبق اصدافاً فارغة، لا تاثير لها على الواقع اي لا تستطيع الفعل لبلوغ الاهداف التي تحددها او تعرفها.. انها أصداف فارغة حتى على الارض نفسها التي انتجتها. وهي اصداف فارغة بشكل مضاعف على ارضنا..

علينا ان نفكر اذن بطريقة مختلفة في كل هذه الامور. لقد اكتفينا حتى اليوم بان نكون مستهلكين: مستهلكين للمنتوجات المادية، ولكن ايضاً للنماذج والانماط الفكرية الغربية.. علينا ان نصبح منتجين، استناداً الى اسس فكرية وثقافية مغايرة، مرتبطة بقيمنا، بذاتنا بهويتنا وشخصيتنا الحضارية. وذلك انطلاقاً من تعريف وتحديد واضح لكل ما هو حي ومنتج وخصب في هذه الذات الحضارية، دون حقد او ضغينة، ودون التخلي عن المكتسبات الايجابية لبعض عناصر الفكر الغربي، ولكن ايضاً دون مجاملة او محاباة..

ينبغي علينا ايضاً ان نعمل، لان العمل له دور مركزي في التفكر والتدبر.. فالقضية الفلسطينية، وهي تحد مستديم مفروض علينا مواجهته، وعامل ديناميكي سيسهل بدوره هذا العمل المعزز بتفكر وتدبر مفيدين ـ اذ حول هذا النقاش ـ المفصلي ستلتقي مختلف الاسئلة والاجوبة المتعلقة بالرد على تحد مركزي هو التالي: ما نوع العلاقات التي علينا اقامتها مع نظام عالمي يقوم على تهميشنا ولا يترك لنا اي مجال للتعبير المستقل عن شخصيتنا، أو لاطلاق طاقاتنا وقدراتنا في اتجاه ان نكون مبدعين جدد للفكر وللتاريخ..

ان بامكان هذه المجلة ان تقدم إطاراً خصباً لنقاش هذه القضايا.. انها تستطيع ان تتحول الى رافعة كبيرة تساهم مع غيرها من المجلات العديدة في اغناء فكر يبحث عن التبلور والنضج.. الا انه ليس بمقدور هذا الفكر ان يتطور ويتبلور الا اذا كان حراً من كل القيود.

ان طاقتنا على التفكر والتدبر قد عانت طويلا من ضالة المساحات المتروكة لها.. ان

محمد عمارة:

اتوقع.. واتمنى لـ (الحوار) أن تكون صفحاتها ساحة «للاجتهاد» فيما تشتد الحاجة «للاجتهاد» فيه؟!..

ففي وطن العروبة وعالم الاسلام، وفي محيط العرب والمسلمين المقيمين في أوربا وامريكا صدرت وتصدر العديد من المجلات.. وكثير من هذه المجلات تنهض برسالتها على نحو جيد ورائع وخلاق.. ومع ذلك، فالحاجة الى المزيد قائمة وملحة.. وهى كثر إلحاحا على المنبر الفكري الذي يحقق ما اعلقه على (الحوار) من آمال!..

● إن امة حُكِم على «عقلها المجتهد» بالتوقف بعدة قرون، بينما ظل واقعها يتطور خارج إطار شريعتها وقانونها الاسلامي ـ الطبيعي ـ ونموذجها الحضاري المتميز فزادت، لذلك الفجوة، واتسعت الهوة بين «فكرها» و «واقعها»، لهي احوج ما تكون إلى «الاجتهاد».. بل والمزيد من «الاجتهاد»...

● ولما كانت هذه الأمة قد ظلت طوال تاريخها العربي الاسلامي قائمة على عقائد دينها، مؤدية لعباداته وشعائره.. فلقد ظل فكرها غنيا في باب العقائد والعبادات ـ وإن احتاج الى التجديد ـ.. أما الميدان الذي أصابه الضمور والفقر، فكان ميدان الاجتهاد في سياسة الدولة وتنظيم المجتمع وتنمية العمران.. اي صياغة النموذج الحضاري العربي الاسلامي، الحافظ على المسلمين خصوصيتهم الحضارية، والكافل لهم القوة والمنعة والتقدم، في مواجهة التحديات ـ الداخلية منها والخارجية ـ والميسر لهم سبل العطاء للفكر الانساني، ثانية، كما كان في عهد الازدهار العظيم الذي صنعه اسلافهم العظام..

والاجتهاد في هذا الميدان.. ميدان سياسة الدولة، وتنظيم المجتمع، وتنمية العمران.. اي صياغة المشروع الحضاري العربي الاسلامي، القادر على منافسة «التغريب» الماسخ والناسخ لهوية الامة وتميزها الحضاري، والكافل لنهضة عربية إسلامية، تكون الامتداد المتطور ـ في عصريتها المتميزة ـ لاصالتنا المتميزة.. الاجتهاد في هذا الميدان، هو الامل الاول والاكبر الذي اعلقه على (الحوار)..

طارق البشري:

من اهم ما اتصوره مطلوبا في المجال الفكري، وهو ما أرجو من الله ان تنشط المجلة في تحقيقه، ما يلي:

ـ إشاعة ما يمكن ان اسميه «الألفة النفسية والعقلية» لدى القارىء تجاه الاسلام عقيدة وتاريخا وفكرا، وكذلك تجاه الجغرافيا الاسلامية، بحيث يصير عقل القارىء مصاغا في تعبيراته عن واقعه ومشاكله وأهدافه بالتعبيرات الاسلامية كلغة فكرية، وبحيث يتسع مجال نظره للعالم الاسلامي عامة باكثرياته واقلياته، وخاصة فيما يسميه مالك بن نبي «محور طانجا ـ جاكرتا»، وبحيث يتكون لدى القارىء من ذلك الشعور الداخلي بأن كل هذا الجسم الجغرافي التاريخي الفكري العريض هو مقوّم ذاته الفردية، كما لو ان مفردات كل هؤلاء هي اعضاء جسمه.

لا اقصد مجرد ان تكون مواد المجلة مما يغطي هذه المساحة العُريضة الطويلة العميقة، ولكن اقصد ما هو اخص، وهو ان تكون رؤانا للامور وطريقنا في علاجها مما يصدر عن هذا الطرح. وإن اول واهم ما صنع بنا الفكر الوافد، هو انه جعلنا نعتاد النظر الى المقومات الاسلامية كما لو انها مفردات خارجة عنا، أشلاء نشاهدها ولا نحسها، ومشاكل نرقبها ولا نعانيها. وعكس ذلك تماما هو المطلوب العودة اليه.

ـ يرتبط بالهدف السابق، ويشكل الوجه الآخر له، هو إشاعة روح التمايز لدى القارىء، انه ينتمي الى جماعة وعقيدة ذات هوية متميزة، وان ثمة «شان» اسلامي عام، ثمة «صبغة» عامة. كان هذا الأمر قائما لدينا، ثم بدا ينحسر عن بلادنا بدرجات متفاوتة وفي ازمان متعاقبة. وصرنا الآن نجد من ابناء المؤسسات الفكرية الوافدة من اهلينا من يشعر بالتمايز عن اسلاميته الجماعية، وانطمس لديه هنا الضمير «نحن»، بقدر ما صار هذا الضمير «نحن» يسعه هو وأي من تيارات الحياة الغربية، يشعر بذلك وإن صلى وإن صام.

ونحن نريد ان نسترد الوضع الطبيعي للضمائر، من «هم» ومن «نحن»، فان خلط الضمائر اضعف خاصة الانتماء في ابناء هذه الأجيال بدرجات متفاوتة.

أذكر ان سارتر في مقدمته لكتاب فانون «معذبو الارض» الذي قراناه في الستينات، اثبت ملاحظة بدت له هامة، وهي ان ابناء العالم الثالث قد صاروا يتكلمون مع بعضهم

البعض بعد ان كانوا «يكلموننا» (اي الغرب)، وصار الغرب بعد ان كان مخاطبا منهم، صار يتسمع حديثهم دون ان يكون طرفاً فيه.

ما احرانا ان نحقق هذه الملاحظة، فهي للأسف غير متحققة.

وهذه النقطة كسابقتها، لا تتعلق «بالمادة» التي ترد في المجلة، بقدر ما تتعلق «بالرؤية» التي ترد بها اية مادة.

– ارجو ان تتمكن المجلة من ان تسلح قارئها بمنهج إسلامي مؤهل للتجديد، والتفاعل المباشر مع الواقع ومع مشاكله، لاستنبات الحلول المناسبة، وان يتسلح بالمعرفة تجاه اهم المشاكل المثارة، التي تشكل اخطر ميادين المواجهة في العقيدة والفكر والمقومات الحضارية، بين الجانب الاسلامي الموروث وبين الجانب العلماني الوافد. وهذه القضايا تتنوع بتنوع مجتمعاتنا.

ولكنني اتصور أن من اهم هذه القضايا الآن موضوع العلاقة بين الجامع القومي والجامع الديني، وهو في الصورة التطبيقية بالنسبة لنا، موضوع العلاقة بين العروبة والاسلام. وفي هذا المجال يثور الحديث عن الاقليات الدينية واوضاعها في المجتمع الاسلامي، وفكرة المواطنة وحقوقها. والموضوعات الشتى الخاصة بتطبيق الشريعة الاسلامية، والثابت والمتغير من احكامها.

وبالنسبة للعلاقة بين العروبة والاسلام، فان تجاربنا في افريقيا العربية تمدنا بزاد كبير عن كيف كان مفكرونا يقيمون علاقات التغذية بين العروبة والاسلام، وكان كارهو الاسلام كارهون للعروبة والعكس. انظر حولك تراهم في التحليل النهائي هكذا.

وبالنسبة للعلاقة بين الجديد والقديم، ينبغي ان نقيم العلاقة من خلال «إنيتنا» نحن، بان يكون الجديد جديدنا والقديم قديمنا، إن ضمنا هذه الانية ضمنا الصواب فيما نسعى اليه من تأصيل للجديد او تجديد للقديم. وابتعدنا عن وصم كل قديم بالتخلف وكل جديد بالتقدم.

وهذه ايضا نقطة تتعلق «بالرؤية» وليس «بالمادة».

ارجو من الله لمجلتكم الغراء كل التوفيق في مهمة ليست سهلة ولكنها ممكنة باذن الله.

التراث ومستقبل التنمية

عادل حسين *

موضوع هذا المقال يشغلني منذ فترة طويلة، وأحسب انه سيكون شاغلي الأول خلال ما بقي لي من سنوات. فالتراث ـ والاسلام في القلب منه ـ لا يعتبر عندي مجرد تاريخ مضى، فهو حامل لرسالة متجددة وأساس لصياغة نهضتنا المستهدفة (١). ولا أزعم انني وصلت في دراستي الى ما يشبه النسق المتكامل، وما زالت الفجوة واسعة بين ما وصلت اليه وبين ما اتطلع لبلوغه، وفي كل الأحوال لا اعتقد ان الورقة تتسع للكثير، ولذا فانني أقتصر هنا على إلقاء بعض الضوء على قضية أعتبرها محورية في الموضوع.

---

(١) نقصد بالتراث مجمل التاريخ الحضاري الذي يتسع عندنا للانجازات المادية والمعنوية، ويشمل ما هو مكتوب ومنشور وما هو كامن أو متضمن في السلوك باعتباره قيما وتقاليد موجهة. والتركيز الخاص على الاسلام لا ينفي اثر التاريخ الحضاري السابق على الاسلام، في مصر او في غيرها من الاقاليم. ولكنه يعني ان التأثير الجوهري، والاطار المرجعي المعتمد، يرتبطان اساسا بالاسلام. وبالنسبة لاثر الحضارة الغربية الحديثة، فانه اثر كبير وهائل بالنسبة لشرائح اجتماعية محدودة، وهي شرائح تمثل نتوءا في البناء الاجتماعي العام للأمة، بمعنى انها تفتقد المفصل الطبيعي مع باقي الطبقات والفئات (وهذا سبب لتوتر حاد في العلاقات الاجتماعية). اما بالنسبة للغالبية الكبرى من المواطنين (في مراتبهم الاجتماعية المختلفة) فان قبولهم للوافد من الحضارة الغربية مشروط عادة بعدم التعارض مع المبادىء الاسلامية، ومع الأصول بشكل خاص.

ونرى ان الارتباط بتراث الحضارة الاسلامية لا ينحصر في المؤمنين بالدين الاسلامي. فهو تراث ابدعه وعاشه أبناء الأمة جميعا على اختلاف انتماءاتهم وبتعبير محدد فان تراث الحضارة الاسلامية على الأرض المصرية بشكل خاص، هو تركة مشتركة للمسلمين والاقباط. واذا كان الدنيويون (او العلمانيون) عندنا اصحاب دعوة أصيلة، وليسوا مجرد صدى للدنيوية الغربية، فان نزوعهم القومي للدنيوية لا يتعارض مع (بل يتطلب) احتراما ومحبة للتاريخ الحضاري للذات القومية، اي للتراث الاسلامي.

*عادل حسين، مفكر واقتصادي، رئيس تحرير جريدة الشعب لسان حال حزب العمل الاشتراكي في مصر

غني عن البيان ان حديثنا عن التطورات المقبلة (خلال عقدين مثلا) هو حديث عن تنمية مركبة تشمل المجتمع كله وتصيب مكوناته كلها (سياسية وثقافية واجتماعية الى جانب المكون الاقتصادي) بشكل ينبغي أن يكون متكاملا ومنسقا. وبهذا المفهوم، فان علم التنمية يغطي المساحة نفسها التي حاول ان يستوعبها علم العمران البشري لابن خلدون (٢). ان علم التنمية عندي هو امتداد للمفهوم الخلدوني في علم العمران البشري، ولكن في مرحلة الثورة العلمية والتسارع في التطبيقات التقنية ما يترتب على هذا كله بالنسبة للنسق المجتمعي في مجمله. وبتعبير آخر فان علم التنمية هو علم العمران في حالة ديناميكية تعكس وتوجه حالة التغيرات المتلاحقة والكثيفة التي تصيب المجتمع الفعلي في عصرنا: تقدم تقني سريع ـ زيادة الانتاج السلعي، وزيادة الانتاجية بشكل عام بمعدلات مرتفعة ـ، سرعة الانتقال، وسرعة الاتصال ـ زيادة السكان عامة ـ، زيادة المدن وسكانها خاصة ـ زيادة الخدمات الانتاجية والاجتماعية ـ وما يرتبط بهذا كله من سرعة التأهيل للمهارات الفردية، وإعادة الصياغة للتشكيلات الاجتماعية والقيمية، بهدف التكيف مع المتطلبات الجديدة.

ويلاحظ في السنوات الاخيرة ان المتحدثين عن التنمية العربية أصبحوا جميعا يتناولونها باعتبارها عملية أوسع من ان تكون مجرد عملية اقتصادية. ولذا يتابعون باختفاء أو بتحفظ مؤشرات «التقدم» في مختلف القطاعات، وليس في القطاع الاقتصادي وحده. ولكن معروف ان برامج التنمية العربية لا تلتقي عند هدف استراتيجي واضح، وبالتالي فان الاستثمارات والجهود المبذولة في القطاعات المختلفة، وفي الأقطار المختلفة، لا يربطها منطق. وكيف يربطها منطق اذا كان الهدف العام والرئيسي مفقودا؟

على أي حال، لندع ما يحدث الآن على الأرض العربية، فنحن ننظر للمستقبل نظرة أجل طويل، ويعني هذا ان المجال يتسع لطرح مفاهيم جديدة وتوجيهات بديلة، وما دمنا نأمل في تعديل الحال، فان من واجبنا ان نسهم في إعداد بوصلة نظرية تساعد من يتقدم لتصحيح المسار. ان التنمية العربية المنشودة ليست مجرد عملية شاملة، بل ينبغي ان تكون عملية هادفة (او معيارية) مركبة، ويعني هذا ان علم التنمية (الذي هو طبعة خاصة من علم العمران) يتطلب نسقاً نظريا، اي لا يقتصر دوره على تسمية المتغيرات المختلفة، وانما يحدد المضمون المستهدف ايضا لكل من هذه المتغيرات (أي مضمون للصناعات؟ وأي مضمون للتعليم؟) ويحدد علاقاتها

---

(٢) اقترح ابن خلدون في مقدمته اسمين للعلم الذي قام باكتشافه. علم الاجتماع الانساني ـ وعلم العمران البشري. وقد فضلنا استخدام الاسم الأخير بسبب شيوع استخدام الأول في الأدبيات الغربية منذ كومت وفق مفهوم يختلف اختلافا كبيرا عما قصده استاذنا. ويكفي ان نشير هنا الى فارق أن المجال الذي يغطيه علم الاجتماع (حسب مفهومه الغربي السائد) هو مجرد جزء من المجال الذي قصد ابن خلدون الى تغطيته بشكل أكثر تركيبا بطبيعة الحال. ورغم ان ماركس كان صاحب نظرة اوسع من غيره إلا ان الدائرة التي حاول تغطيتها في المادية

المتبادلة. والتحدي الأكبر هو ان التنمية التي نتحدث عنها لابد من ان تكون مستقلة. مستقلة في عقيدتها وسياستها وليس في الاقتصاد والتقنية وحسب. بل ان الاستقلال في المجال الأول شرط للاستقلال في المجال الثاني. ويعني هذا ان المهمة المطلوبة هي بث الديناميكية في مجتمعنا، والخروج من حالة الركود عبر الابداع، وليس من خلال التبعية والتقليد البليد. كيف تكون التغيرات المتلاحقة والكثيفة من صنع الذات ولحسابها؟ وليست مستعارة أو مفروضة لحساب الغير؟ هذا هو التحدي الأكبر.

أولا: التنمية المركبة عندهم: اقتصادية ـ اجتماعية

في إطار هذا التحدي نبحث العلاقة بين الجوانب الاجتماعية والجوانب الاقتصادية في تنميتنا المركبة: ولا شك ان مصطلح التنمية المركبة يؤكد (حسب المعنى الحرفي للمركب) استحالة فصل المكونات الاجتماعية او السياسية...الخ، على مستوى الواقع، واذا كان ممكنا ان يتم الفصل على مستوى التحليل النظري، فأن هذه العملية ينبغي ان تتم بحذر وكمجرد خطوة من الخطوات اثناء هذا التحليل. وعلى كل فاننا نقصد حاليا مجرد تعيين ما اذا كانت الجوانب الاقتصادية او الجوانب الاجتماعية هي الغالبة والمحددة للطبيعة الكلية للمركب (اي للتنمية). ويساعد في توضيح السؤال ان نتذكر سريعا كيف تناولت الممارسة الغربية هذا الأمر. مع ملاحظة أننا **نقصد بالجوانب الاقتصادية أساليب التعامل الرشيد مع الموارد الطبيعية من أجل الحصول على متطلبات المجتمع من المنتجات المادية والخدمية، ونقصد بالجوانب الاجتماعية كل ما يتعلق بالعلاقات بين البشر الذين يشكلون مجتمعا معينا، في صراعهم وتكاملهم، عبر انماط الانتشار والتنظيم المختلفة. ووفق هذا التعريف الاجرائي العام، فاننا نعتبر الممارسات السياسية والثقافية متضمنة في هذه الجوانب الاجتماعية.**

١ ـ مع عصر النهضة ظهرت مجموعة من الأفكار المعروفة بالنزعة الانسانية ولنقل انها دنيوية أو مادية، وقد انتشر هذا الاتجاه وبلغ ذروته مع تنوير القرن ١٨ الذي طالب بحق الانسان في أن يتطور بحرية وفق «جوهره الطبيعي»، أو وفق فطرته. وكان المقصود استعادة حالة الانسان قبل ان «تغشي بصيرته» المعتقدات الكنسية في القرون الوسطى، فاستعادة اوربا لما سمي «بالفطرة الانسانية» كان أساس النهضة المستهدفة وأساس التقدم في إطار نظام اجتماعي رشيد. وقد أصبح لمصطلح الفطرة الانسانية استخدامات حالية متنوعة في المذاهب الفلسفية وفي مجالات العلوم الاجتماعية الغربية كافة، ابتداء من الطب النفسي وانتهاء بالانثروبولوجيا، ومرورا بالاقتصاد وانسانه الاقتصادي (وهو طبعة خاصة من انسان الفطرة). وحتى وقت قريب كان الشائع ان هناك خواصا ثابتة للفطرة الانسانية، ولكن اختلفت المدارس مع ذلك (منذ انتصار أفكار التنوير) في تحديد هذه الصفات، واختلفت بشكل خاص في تحديد نمط النظام الاجتماعي الرشيد الذي يتسق مع متطلبات الفطرة

الانسانية، فظهرت أنساق متنافسة ومتحاربة، ويزعم كل منها انه الأكثر اتساقا مع الفطرة الصحيحة. إلا ان الخلافات كافة منذ القرن ١٨ حتى الآن ظلت محكومة بالاطار العام لتصور اوربا الحديثة عن فطرة الانسان. فبعد تهميش الدين او إبعاده عن حياة المجتمع، اكدوا جميعا ان الانسان دنيوي بالفطرة، ويضع المنفعة الحسية الذاتية في مواجهة اي اعتبار أخر، أو على الأقل قبل اي اعتبار أخر. وواقع الحال ان ما ادعوه كفطرة انسانية ليس اكتشافا علميا، فهو من تجليات النزعة الدنيوية المادية وليس أكثر. وقد أثبت التاريخ أن هذا المفهوم الاوروبي عن الفطرة الانسانية أفرز شياطين وسفاحين يستبيحون قتل الآخرين وابادتهم (أفرادا وجماعات وشعوبا وحضارات)، ولكن ما يعنينا هنا هو ان هذا المفهوم تولد منه على مستوى النظام الاقتصادي ـ الاجتماعي الكلي اتفاق الجميع على تقديس معدلات التقدم التقني (الصناعي) أي قامت المقترحات المختلفة للعمران البشري على أساس تغليب الجانب الاقتصادي باعتبار ان هذا النمط من البناء هو الذي يتسق مع فطرة الانسان ونوازعها. فالتقدم التقني والصناعي هو الذي يشبع الحاجات المادية للانسان، فيصبح ممكنا أن ترق الطبائع ويتهذب السلوك.

وهذا التصور له وجاهته، اذا كان المقصود أنه لابد من توفير حد أدنى من المتطلبات المادية للانسان قبل مطالبته بآداب علاقته مع الآخرين، ولكن هذا تحصيل حاصل ولا يمكن أن يكون موضعا لنقاش، وتحديدا فان محاولة تعريف الفطرة الانسانية يبدأ بعد هذه النقطة وليس قبلها. فبدون توفر الحد الأدنى من المتطلبات المادية لن يكون هناك انسان أصلا... سينفق ككائن حي، والحديث هنا لا يختلف في حالة الانسان عنه في حالة النبات او الحيوان. وانما يكون الحديث عن الفطرة الانسانية باعتبارها السلوك الطبيعي الذي يحاسب الانسان على أساسه من الله والناس في إطار تنظيم اجتماعي ملائم. بعد افتراض انه على قيد الحياة، أي حصل على الحد الأدنى من المتطلبات المادية.

إلا ان الغربيين لا يقصدون ذلك، فالفطرة الانسانية عندهم مجهولة على تقديم المنفعة الذاتية أيا كان المستوى المادي الذي حققته في معيشتها، ولذا فان ردهم على الملاحظات المشهورة حول أخلاق البشر، حول درجة توادهم وتراحمهم، يكون في التحليل الأخير مطالبة بمزيد من رفع معدلات النمو... وان برنامج ريجان المستند الى «اقتصاديات العرض» يقوم على ذلك، والسوفييت لا يكفون بدورهم عن ترديد شعار رفع معدلات النمو الاقتصادي كأساس لحل المشاكل كلها... الكل مصر على هذه «الفطرة»، رغم ان الملاحظ خلال العقود الأخيرة ان العلاقة تتجه بشكل متزايد الى ان تكون عكسية بين معدلات النمو الاقتصادي وبين درجة التحسن المعنوي والروحي.

٢ ـ ان الدور الحاسم للتقدم الاقتصادي والصناعي في تهذيب القيم والسلوك الانساني ليس اكتشافا ماركسيا اذن (على عكس ما يظن البعض)، فهذه الفكرة مبثوثة في المدارس

الغربية كلها، وعلى صلة مباشرة بعقيدة الدنيوية، وبما تزعمه من فطرة انسانية تتولد عن هذه الدنيوية. ويفهم من سردنا هذا ان «الفطرة الانسانية» كان لها أثر حاسم في تحديد الوجهة العامة، اي في تغليب الجوانب الاقتصادية داخل مركب التنمية، وقد عبر عن ذلك «انسانيو» البرجوازية، فأرسوا أمالهم ومثلهم على قاعدة الفردية والملكية الخاصة غير المقيدة بأي قيد، وكأن عليهم ان يواجهوا تعارض توقعاتهم عن الخير العام مع المظالم والصراعات التي سادت المجتمع الفعلي. وقد ظهر كذلك أصحاب الاشتراكيات الذين هاجموا شرور المجتمع الرأسمالي امثال سان سيمون وفورييه وأوين. لقد هاجموا النظام الراسمالي بسبب تعارضه مع «الفطرة الانسانية»، واختلفوا فيما بينهم على أساس اتهام كل منهم للآخرين بانهم يتعارضون في اطروحاتهم مع هذه الفطرة (٣) ... ومدرسة ماركس كانت في قلب التقليد نفسه، فتبعية التقدم الاجتماعي عندها للتقدم الاقتصادي كانت ثابتة، وبالتالي تأثرت بالدنيوية وفطرتها ـكما تأثر الآخرون ـ عند تحديد الوجهة. ولكن بدا الخلاف عند تعيين أليات التغيير. ولا بأس من بعض الاستطراد هنا.

—

في المدارس المخالفة للماركسية كان البشر يصنعون التغيير بتدخلهم المباشر والمبدع بشكل أو أخر. ويلعب المفكرون والنخب دورا بارزا في ذلك، فهم الذين يتوصلون الى الصياغة النظرية للنسق الاجتماعي المناسب «للفطرة» وهم الذين يقودون عمليات الترشيد من خلال مواقعهم في المجتمعات بهدف إدخال الاصلاحات المطلوبة. وقد نرى ان استبعاد

---

(٣) أصحاب هذه الاشتراكيات في النصف الأول من القرن ١٩ حاولوا تصميم نماذج محكمة معتمدين على «الفطرة الانسانية» كاطار مرجعي، او كمعيار اعلى. **فالعواطف والميول الانسانية** كانت نقطة البدء بالنسبة لفورييه. وقد بدأ روبرت اوين من «**المباديء الأولى للفطرة الانسانية**» من أجل تحديد الاطار العام للنظام العقلاني للمجتمع. وبذا فان الحكومة الرشيدة او العقلانية ينبغي ـ على حد قوله ـ ان تحدد اولا وقبل كل شيء «ماهية الفطرة البشرية هذه». وقد اعلن انصار سان سيمون ايضا ان فلسفتهم تقوم على مفهوم جديد للفطرة الانسانية. وقال اتباع فورييه أن التنظيم الاجتماعي الذي صممه قد استنبط بطريقة لا يمكن دحضها من المباديء الثابتة للفطرة البشرية. الا ان خطط اوين كانت تتعارض تعارضا كبيرا (في رأي السان سيمونيين) مع نوازع الفطرة الانسانية بحيث تعذر عليهم تفسير الشعبية التي تمتعت بها تلك الخطط على ايامهم (=١٨٢٢). والامر نفسه نجده في بعض كتابات فورييه. حيث صرح كذلك أن تعاليم السان سيمونيين تتناقض مع كافة نوازع الانسانية. انظر مثلا:

G. Plekhanov. The Development of The Monist View of History (Moscow: Progress Publishers, 1974), Ch.III.

ويلاحظ من هذا التباين وتبادل الاتهام بعدم التعبير عن «الاصول» تعبيرا صحيحا، هو تباين واتهامات بين مدارس متقاربة في الوجهة العامة... والتباين يشتد ـ رغم الاتفاق على الأصول ايضا ـ اذا اشرنا الى المحافظين او الى من هم أكثر ثورية... ولا غرابة في ذلك، بل هو امر ضروري وصحي. ولذا لا ينبغي ان ننزعج اذا تعددت مدارسنا نحن ايضا حتى اذا انطلقت من اصول واحدة هي اصول الحضارة الاسلامية ومبادئها.

هذه المدارس لدور الجماهير التي كانت متضررة تماما من مساويء النظام الراسمالي يعتبر نقصا ملحوظا في تحديد آليات التغيير المطلوبة، ولكن حديثهم في المقابل عن إحداث التغيير عبر ابداع البشر أو قادتهم يستحق التأمل، حتى اذا كان قولهم هذا في إطار اعترافهم بغائية ما، وباتجاه البشر الدائم نحو التقدم، فأفكار البشر ـعندهمـ تتراكم وتزداد خبرة عبر الزمن، وقد تعددت وتوالت محاولات تعيين المراحل التي عبرها التاريخ كجزء من قانون التقدم، ويكفي ان نذكر بمراحل كومت الثلاثة التي بررت ظهور علم الاجتماع الوضعي (أو علمه عن الاجتماع)... ونحن نختلف بطبيعة الحال مع تحديد هؤلاء للمراحل، وان كنا نتفق مع الاتجاه العام الذي يؤكد دور العقائد والوعي والابداع البشري.

الا ان ماركس وأتباعه سخروا من فكرة ان يجري ترشيد المجتمع وفق متطلبات «الفطرة الانسانية»، وسخروا من اعتبار تراكم المعرفة والخبرة البشرية لدى النخب والقادة الأداة الأساسية للتقدم. وهناك حيثيات مختلفة لهذا الموقف، ولكن يأتي في المقدمة منها ان أراء الخصوم تتعارض في رأيهم مع المباديء الأساسية للفلسفة المادية التي تقول بقدم العالم المادي، وبأنه الأصل والمنشأ بالنسبة لظواهر الروح أو الفكر. ولذا لم يسلم حتى أصحاب المادية الفرنسية في القرن ١٨ أو فيورباخ في القرن ١٩ من الاتهام بالمثالية، أو على الأقل بعدم الاتساق في طرحهم للمادية. وقد انعكس تطبيق الماركسيين للفلسفة المادية في شئون المجتمع فيما أسمى بالمادية التاريخية، او التفسير المادي للتاريخ. «فمثلما اكتشف داروين قانون التطور للطبيعة العضوية، اكتشف ماركس قانون التطور للتاريخ الانساني عبر الحقيقة هي: أن البشرية ينبغي أولا وقبل كل شيء أن تأكل وتشرب وتحصل على مأوى وملبس قبل أن يكون بمكنتها أن تمضي باتجاه السياسة والعلم والفن والدين، الخ... وعلى هذا فان انتاج وسائل العيش المادية المباشرة، وبالتالي درجة التنمية الاقتصادية التي اكتسبها شعب معين أو تحققت خلال فترة معينة، تشكل الأساس الذي بنيت عليه مؤسسات الدولة والمفاهيم القانونية، والفن، بل وحتى الأفكار الدينية للشعب المعني، وعلى هذا ينبغي ان نفسر (هذه الأمور) في ضوء ما تحقق من تنمية وليس العكس كما كان الحال حتى الآن»(٤).

ان أوجه معارضتنا للمادية التاريخية عديدة، وهي اوجه تنفي عنها ـفي ظنناـ أي زعم بالعلمية والعالمية، ولكننا نحصر انفسنا هنا في مناقشة ما تصورته تطبيقا متسقا لفلسفتها المادية، واعتمادها في ذلك على أدوات الانتاج باعتبارها القوة الدافعة لتطور التاريخ الانساني، وباعتبار أن مستوى هذه الأدوات يحدد المستوى العام لتطور المجتمع. أي أن

---

(٤) *F. Engels, «Speech at the graveside of Karl Marx» in: Marx, Engels, selected works in Tow volumes (Moscow: Foreigh languages Publishing Prouse, 1955), Vol.II.*

أدوات الانتاج حلت محل المعرفة البشرية. وتراكم الخبرة... وبالتالي «وقف الجدل على قدميه»، وحل التفسير المادي للتاريخ محل التفسير المثالي. ولا ادري لم تاه وسط أكوام الكتب العديدة عن الموضوع سؤال يقول: ترى كيف تتطور أدوات الانتاج؟ ان ماركس يقول ان البشر في سعيهم لرفع مستوى معيشتهم يطورون أدوات الانتاج، وهذا صحيح بشرط ألا يفهم من هذا القول أن ثمة نموا طبيعيا (النمو البيولوجي) في قوى الانتاج، فمع كل ما نعرفه الآن عن الجهد الارادي المبدع الذي يكمن خلف تطوير التقنية (في هيئة آلات أو أساليب عمل) يكون من حقنا أن نظن أن التفسير المادي للتاريخ يقصد أن الطاقات الفعلية التي يوجهها المجتمع لتطوير الانتاج هي صاحبة الأثر الأكبر والأول في صياغة التاريخ مقارنة بأثر الطاقات الموجهة للتنظيم الاجتماعي أو للتهذيب الخلقي أو الابداع الفني...الخ.

فاذا كان ماركس يقصد فعلا ما فهمناه فأننا نكون بصدد اتفاق على ان العقل البشري والارادة البشرية، يصنعان التاريخ بالخيال والحساب، وفق قوانين معينة، وحينئذ يكون الخلاف حول تعيين الاتجاه البشري ذى التأثير الأعمق وهل هو نحو الانتاج المادي كما يقول ماركس أو الانتاج المعنوي كما يقول غيره، يكون مثل ذلك خلافا في التفاصيل، ولا يحق لمن يغلب أثر الانتاج المادي (بالمفهوم الذي حددناه) أن يزعم أنه قدم بذلك دعما للفلسفة المادية وما تتضمنه من إلحاد ومن حديث عن قدم المادة أو عن أسبقية المادة بالنسبة للفكر والروح. الا أن ماركس لم يقم من ناحية بتفسير دلالة قوى الانتاج وتطورها على النحو الذي ذكرناه نحن، وكذلك لم يفعل أنجلز ذلك، بل بوسعنا ان نقول إنهما أغفلا أية اشارة واضحة الى دور الابداع في تطوير قوى الانتاج (باستثناء اشارة يتيمة لماركس لم يتوقف عندها ليستخلص أية نتائج) (٥).

---

(٥) برودون كان يتعامل مع المجتمع باعتباره وحده مستقلة متكاملة لها ذكاؤها ولها قوانينها المنفصلة عن الأفراد الذين يشكلون المجتمع. ويقول برودون ان هذا الحديث عن العقل العام او المشترك للانسانية له تعبيراته الاقتصادية التي تجسدت في علاقات الانتاج القائمة. وهذا الطرح لا يشير الى الدور الخاص للأفراد الموهوبين. وهو يسعى بالتالي لعرض الموضوع بطريقة تساعد على اخضاع الظواهر الاجتماعية للبحث العلمي ولاستخلاص القوانين على النحو الذي يحدث في العلوم الطبيعية بلا اية تفرقة بين المجالين. كل ما في الأمر ان برودون رأى انه لا يمكن استبعاد الذكاء البشري. فأدخله في اعتباره بعد ان بطله وازال تضاريسه ومعالمه المميزة. ولكن حتى هذا لم يعجب ماركس فانهال عليه تقريعا. وقال «ان الناس يغيرون أسلوبهم في الانتاج عند استحواذهم على قوى انتاج جديدة. انهم يغيرون علاقاتهم الاجتماعية كلها عند تغييرهم لطريقة كسبهم لمتطلباتهم المعيشية. فالمطحنة اليدوية تعطيك مجتمعا ذا لون اقطاعي، والمطحنة التجارية تعطي مجتمعا ذا لون راسمالي صناعي».. ارايت هذا الاستبعاد الغريب لدور الذكاء حتى بمفهومه المشوه وغير الموضوعي الذي استخدمه برودون؟ وهل رأيت ما ترتب على ذلك من تصور شبه آلي لحركة التاريخ. وعلى اسس مادية فجة؟

K. Marx, The Pouerty of Philosophy (Moscow: Foreign languages Publishing House) Ch 1, surplus labour, Ch.II 2nd Observations.

←

واذكر انني قرات منذ سنوات ردا من بليخانوف على من سبق أن قالوا (منذ ما يقرب من مائة سنة) شيئا يشبه هذا الذي ذكرناه الآن. وقد اعترف الرجل أيامها بأن «هذا الاعتراض يبدو مقنعا الى حد كبير مع النظرة الأولى». وقد حاول بليخانوف أن يزلزل هذا الاقناع عبر نظرة ثانية وثالثة دون فائدة، فبدأ بأن تكوين اليدين البشريتين كان ذا دور مهم في تطوير ادوات الانتاج ثم انتقل الى الجغرافيا واستطرد طويلا في شرح دورها هي أيضا في تطوير الانتاج. وقد استطرد في مسألة الجغرافيا الى الحد الذي دفع المحرر والناشر السوفييتي المعاصر الى التدخل وتسجيل ان بليخانوف تجاوز المعقول في حديثه عن دور الجغرافيا. إلا ان الناشر لم يسع لانقاذ بليخانوف من المأزق الأصلي الذي اضطره الى هذا الحديث عن الجغرافيا وما تشمله من حرارة وموارد وما أشبه، مأزق «أن الانسان هو الذي اخترع أدوات العمل الذي يفترض استخدامها توفر درجة عالية من التطور الثقافي». وقد انتهى بليخانوف على أي حال، وبعد لف ودوران الى القول بأن «الاختراعات كانت ستصبح مستحيلة بدون العقل، تماما كما كان الشأن قبل ظهور الانسان على الأرض. ان التعاليم التي نظرحها لا تسقط من الحساب أبدا دور العقل، انها مجرد محاولة لشرح السبب الذي يجعل العقل يتصرف **في وقت معين بهذه الطريقة وليس بطريقة أخرى**. (بليخانوف صاحب التشديد). انها لا تحتقر نجاحات العقل، ولكنها مجرد محاولة لايجاد سبب كاف لها

وقد كتب ماركس في تعريف العمل كذلك انه «في المقام الاول عملية يشترك فيها كل من الانسان والطبيعة. وفي هذه العملية يبدأ الانسان من تلقاء نفسه وينظم ويدير التفاعلات المادية بينه وبين الطبيعة. انه يواجه الطبيعة باعتباره قوة من قواها، فينطلق محركا ساعديه وساقيه، ورأسه ويديه، القوى الطبيعية لجسده، بهدف الاستحواذ على منتجات الطبيعة في شكل ملائم لاحتياجاته. وهو بهذا يحدث فعله على العالم الخارجي فيغيره، وهو في الوقت نفسه يغير طبيعته».

Marx, capital, vol.I, part III, ch.VII.

هذا الفصل *(VII)* عنوانه :

The labour - Process and the Progress of Producing surplus value.

يحوي الفصل عددا من المفاهيم المحورية ويتطلب قراءة متعمقة، وفي تقديري ان بعض المفاهيم الواردة في الفصل تتعارض مع المفاهيم التي اعتمدها ماركس في تحليلاته الرئيسية الواردة في مؤلفه الكبير. واعتقد ان مفاهيم هذا الفصل هو الأصوب. وكان يترتب على استخدامها تعديل كبير في البناء النظري ونتائجه. وفي السياق الحالي نشير الى ان الفقرة التي نقلناها هنا كانت تعكس نظرة غريبة للعمل البشري، وتقلل من دور الذكاء البشري في هذا العمل. أو على الاقل تساوي بين هذا الدور ودور القوة العضلية. وقد جاء بعدها مباشرة ما وصفناه في المتن بأنه اشارة يتيمة لم يتوقف عندها ماركس ليستخلص اية نتائج. كتب ماركس «ان العنكبوت يقوم بعمليات تشبه ما يقوم به النساج، والنحلة تخجل المهندس، حين تنشيء خلاياها. ولكن ما يميز اسوا مهندس عن احسن نحلة هو التالي: المهندس يطرح البناء في مخيلته قبل ان يقيمه في الواقع. ففي نهاية كل عملية عمل نحصل على نتيجة كانت موجودة بالفعل في خيال صانعها عند البدء في العمل. «لو استطرد ماركس في هذه الفكرة لوصلنا الى ان علاقات الانتاج كانت أيضا في مخيلة من يقيمونها، وهذا ما يجعلها تختلف ايضا عن علاقات النحل... وحينئذ كان سيتقرب كثيرا مما قاله الآخرون... ولذا لم يستطرد، ولم يعد الى معالجة هذه النقطة في حدود علمنا.

ان بليخانوف اعترف بدور العقل على مضض (خوفا على الفلسفة المادية للتاريخ) ولذا ركز الضوء على الأسباب التي تؤثر في حركة العقل، قاصدا اليدين والجغرافيا، بهدف الزج بعوامل مادية تقلل من أثر اعترافه بدور هذا «العقل اللعين». الا أن الناشر السوفييتي كان على حق في اعلان قلقه، فالأخذ بتأويلات بليخانوف لم يصل بنا الى نفي الدور الحاسم للعقل وللذكاء البشري، ولم ينقذ مباديء الفلسفة المادية بالتالي، ومن ناحية ثانية فان هذه التأويلات تؤدي الى ان التفسير الأول لحركة التاريخ لا يكمن في أدوات الانتاج وانما في مجموعة أسباب أو عوامل أخرى تكون أدوات الانتاج نتيجة لها، ويكون بليخانوف (حسب تعبيرنا الدارج) كمن جاء يكحلها فعماها. ولكنني لم أطلع مع ذلك على رد أكثر كفاءة من رد هذا المفكر الماركسي الكبير منذ ما يقرب من مائة سنة (٦).

٢ـ ولكن بغض النظر عن إدعاء الماركسية بأنها تمثل تطبيقا متسقا للفلسفة المادية في ميدان الاجتماع والتاريخ، فانه يحسن ان نبلور ما نراه فارقا فعليا بين تفسير الماركسية وتفسير المدارس الأخرى لحركة التاريخ. لقد رفض ماركس فكرة ان هناك خصالا انسانية حقيقية وفطرية ومجردة، كامنة داخل الفرد. ويغض النظر عن طبيعة العلاقة الاجتماعية الكلية التي يشتبك أي فرد معها وفق صيغ محددة من العلاقة. فالقيمة والخصال الفردية والجمعية لها عند ماركس صفة نسبية فهي تختلف حسب الموقع الطبقي وحسب المرحلة التاريخية. الا أن هذا الاعتراض لا ينفي أن تحليله تضمن من الناحية العملية قبولا للعينات المنسوبة الى الفطرة الانسانية باعتبارها المعيار الفارق بين التقدم والتخلف (وليس بين الصواب والخطأ). فقد رأى ان التنظيم الاجتماعي الذي يتسق مع هذه الفطرة ويطلق ملكاتها ليس من تصميمه هو أو من تصميم أي مفكر أخر، ولكنه مجرد تطور حتمي يؤدي اليه تطور أدوات الانتاج. واذا كانت هذه الصياغة لم تنقذ الفلسفة المادية كما أوضحنا، فانها أوقعت تفسيرها للتاريخ في مأزق التقليل من دور النخب والقادة. فالماركسية وان ركزت على الصراع الطبقي كأداة اجتماعية تصحح اختلال العلاقة بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج، إلا أن مبالغتها في تصوير الدور الذي اسندته «للقوانين الموضوعية» التي اكتشفتها، جعل المهام المطلوبة من القادة محدودة جدا وهينة، فاتجاه الصراع محدد تحديدا قاطعا والنتيجة معروفة حتما وسلفا. المنتصر معروف والمنهزم معروف... وكل هذا غير صحيح طبعا، فسنن العمران

---

(٦) بليخانوف من مؤسسي الحركة الماركسية الروسية، إلا انه ظل مختلفا مع لنين منضما الى المنشفيك، وحتى بالنسبة لثورة اكتوبر كان معارضا. ومع هذا كتب لنين «ليس بوسعك ان تامل في ان تكون شيوعيا ذكيا وبحق بدون ان تقوم بدراسة (وانا اعني كلمة دراسة) كتابات بليخانوف الفلسفية كلها، لانه لم يكتب عن الماركسية ما هو افضل منها في أي مكان من العالم». والحوار المشار اليه في المتن نقلا عن:
Plekhanov, The Development of The Monist View of History, op.cit. pp. 126-131 & pp. 216-218.

البشري ـحال اكتشافهاـ تختلف عن قوانين العالم غير العضوي. ولكن بدا من حديث الماركسيين عن الحتميات والاشتراكية العلمية انهم لا يتفقون معنا فيما نراه (٧). وقد أوضحت في كتابات سابقة أن وظيفة العالم في مجال العمران البشري ان يكتشف «قواعد اللعبة»، وهو إسهام نظري هام يساعد في ترشيد الحركة الاجتماعية السياسية، ولكن قواعد اللعبة شيء، والمباراة الفعلية شيء آخر، ومعرفة قواعد اللعبة لا تتيح لك ان تتحكم في سير المباراة او تتنبأ بنتيجتها. ولا شك ان هذا المفهوم يتيح هامشا واسعا للفعل الاجتماعي وللمبادرات الابداعية في صنع التاريخ على نحو لا تتيحه صياغات ماركس وانجلز.

---

(٧) الكتابات الماركسية الحالية خففت من غلوائها، فلم تعد تتكلم عن الحتميات والقوانين باليقين المطلق كما كانت تفعل في السابق. ولكن هذا مجرد تصحيح سياسي لا يعكس تعديلات مناسبة وموازية في البناء النظري. انظر للتذكرة مثلا:

«جنبا الى جنب مع العدد المتناقص دوما لأساطين رأس المال الذين يستحوذون ويحتكرون كل المزايا الناجمة عن عملية التحول هذه، تنمو كتلة الشقاء والقهر والعبودية والانحطاط والاستغلال. ولكن تنمو مع هذا ايضا ثورة الطبقة العاملة، الطبقة التي يتزايد عددها باطراد، الطبقة المنضبطة والموحدة والمنظمة بواسطة الآلية نفسها التي تولد عملية الانتاج الراسمالي ذاته (...) ان التمركز في ملكية وسائل الانتاج والجماعية في العمل يصلان أخيرا الى نقطة يصبحان فيها غير متسقتين مع الغلاف الرأسمالي الذي يضمهما، وعلى هذا فان الغلاف ينفجر ويتمزق اربا.

K. Marx, Capital, (Moscow; Progress Publishers, 1965) Vol.I,pp.762-63.

ويتحدث انجلز عن مسيرة النظام الراسمالي وكيف انه يودي حتما ووفق قانون موضوعي الى تراكم الثروة في جانب وتراكم الفقر والعوز في الجانب الآخر... والى الانفجار والثورة بشكل لا يمكن تجنبه «وتوقع اي تقسيم اخر للمنتجات من الأسلوب الراسمالي في الانتاج هو شبيه بان نتوقع ان قطبي البطارية سيمتنعان عن تحليل الماء بعد إضافة الحامض بحيث لا ينطلق الاوكسجين عند القطب الموجب، والايدروجين عند القطب السالب، رغم ارتباط القطبين بالبطارية».

F. Engels, «Socialism: Utopian and Scientific», in; Marx and Engels, Selected works, (Moscow; Foreign Languages Publishing House), Vol. II..

وننقل مثالا اخيرا عن لنين:

«في الوقت الحالي، نلحظ ان الظرف الموضوعي مختلف في اكثر دول اوروبا تقدما. واذا نحينا الآن احتمال حدوث بعض التراجع المؤقت، فان التقدم لا يمكن إلا ان يكون في اتجاه المجتمع الاشتراكي، ولا يمكن الا ان يكون في اتجاه الثورة الاشتراكية» (التشديد عند لنين).

V.I. Lenin, «The Junius Pamphlet», Collected Works (Moscow; Progress Publishers), Vol.22.

ان ما فعلته الماركسية اذن هو مجرد مبالغة في تأكيد الجانب الحسي حين أعطت الجانب الاقتصادي (ولأدوات الانتاج تحديدا) قيادة التاريخ في مراحله المختلفة. وبذا كانت تبعية الاجتماع للاقتصاد عندها تشمل الهدف (نمط معين للتنظيم الاجتماعي يتسق مع الفطرة) وتشمل الوسيلة أيضا الى حد كبير (الصراع المشروط والمضمون بأدوات الانتاج). بينما نلاحظ ان تبعية الاجتماع للاقتصاد لدى المدارس الأخرى هي تبعية في الهدف (الممثل في نمط آخر من التنظيم الاجتماعي المقول باتساقه مع الفطرة)، أما بالنسبة للوسيلة فان الطابع الاجتماعي يغلب عليها من خلال الاحتفاظ بدور أوسع للعقائد والعقل والمبادرات البشرية، وان قلل من هذا الطابع فزع هذه المدارس من الصراع الاجتماعي المفتوح.

٤ـ لا شك أننا لجأنا الى كثير من التجريد في عرضنا السابق، وقد لا تخلو محاولتنا لتحديد القسمات الرئيسية من تحيز، رغم محاولتنا الصادقة لتجنب ذلك. ولكن أهم من هذا ان محاولتنا للتمييز بين ما أعلنته المدرسة الماركسية، وبين ما أعلنته المدارس الأخرى، هي في الحقيقة محاولة تعتمد الى حد كبير على ما جاء في الكتب (٨) ، وقد تكفل الزمن (مع كل ما مر به واحتواه) بتمييع عديد من الفوارق التي كانت تميز كلا من الاتجاهين. وقد كان ضروريا مع ذلك ان نشير الى ما أشرنا اليه، لأن عديدا من مثقفينا ما زال يقف ـ للاسف ـ في الموقع الذي كانت تحتله هذه المدرسة أو تلك منذ أكثر من مائة سنة، وبالتالي فان حديثنا السابق يعتبر (في وجود هؤلاء) حوارا حيا وذا جدوى.

لا أقصد ان الفوارق قد انتفت، لقد قلت انها تميعت. شقة الخلاف لم تنقص ولكنها ضاقت. ونضيف الى ذلك ان التطورات التي أصابت الواقع المعاش على مستوى العالم كله، وعلى مستوى الغرب كانت وما زالت أعمق وأسبق مما أصاب الفكر الغربي أو مما اعترف به. ولكن في كل الأحوال خف حديث الأطراف كلها عن الحتميات، وعن القوانين العامة للمجتمع، وأصبح هناك قبول معلن أو ضمني لحقيقة الاختلاف بين مفهوم القوانين في الميدان الاجتماعي وبين مفهومها في العالم الطبيعي.

ولكن بالنسبة للقضية التي نركز عليها هنا، وهي علاقة الجوانب الاجتماعية بالجوانب الاقتصادية في مركب المجتمع، فان الصياغات النظرية حول أساليب الأداء والتطوير

---

(٨) تعني هذه الملاحظة ان حديثنا عن وسائل او مناهج التقدم هو حديث عما جاء في كتابات المدارس المختلفة بصدد تصوراتها النظرية عن الممكن والملائم. ان الحديث لا يتناول كيف حدث التقدم او التغير فعلا وقد تضمن عرضنا في المتن نظرة نقدية للتصورات النظريه للفرقاء المختلفين حول اليات التغير. واختصارا فان التغير عندنا هو فعل اجتماعي في الأساس تملك الارادة دورا كبيرا في تحديده في إطار السنن العامة، والضوابط الموضوعية.

اصبحت تتيح دورا اكبر لعقل الانسان ومبادراته، بعد ان خف الحديث عن الحتميات. وكذلك بعد الاعتراف الواسع بدور الصراع الاجتماعي (وفق قواعد معينة) كمظهر صحة واداة تطوير وتصحيح، بعد أن كان ظاهرة مرضية تخرب حالة التوازن «الفطرية». الا ان هذه الحيوية الاجتماعية ظلت في خدمة العقيدة الدنيوية وما افرزته من «فطرة» مزعومة للانسان. وبالتالي فان الهدف المعلن للأجل الطويل في الدول الصناعية المختلفة يخضع كما قلنا الجوانب الاجتماعية لمعدلات النمو التقني والاقتصادي. وقد تكلفت الثورة العلمية والتقنية، بنتائجها في مجال الانتاج السلعي مع كل ما قدمته الامكانيات المركزية للتنشئة الاجتماعية (اتصال جماهيري، تعليم...الخ)، لقد تكفل هذا كله بتحول «انسان فطرتهم» من مثال وهدف الى نموذج سائد ومنتشر. وقد ضاقت بفضل مجهودات انسان الفطرة هذه المسافة التي كانت تفصل النظامين الاقتصاديين—الاجتماعيين اللذين نشأ في الغرب. ولا شك أن المنافسة شديدة الآن حول أي من النظامين سيسبق الآخر في التعبير الحقيقي عن «الفطرة الانسانية». ويصعب التنبؤ بنتيجة السباق، فهي تعتمد على تشكيلة معقدة من المتغيرات. فالدول الشيوعية —على سبيل المثال— تملك «ميزة» الراديكالية في نظامها التربوي، حيث تسخر الامكانيات كافة لنشر وجهة نظر مادية إلحادية. بينما الغرب الرأسمالي ما زال يعوم في مذهبه الرسمي على تهميش الدين وليس إلغائه، وما زال للكنيسة دور ذو وزن، وما زالت التيارات المثالية المختلفة تجد مجالا للتعبير عن وجهتها. ولكن يلاحظ من ناحية أخرى أن أثر المؤسسات التاريخية والتقاليد قد يظل ذا وزن في الدول ذات العمق الحضاري الطويل لا نجد ما يعدله في الولايات المتحدة على سبيل المثال. وفي كل الأحوال فأن ما يهمنا في ختام هذا القسم أمران: الأمر الأول هو أننا نعتقد ان من يتفوق في هذا السباق (أي أن من ينجح في التعبير الأكمل عن الفطرة الدنيوية) هو الخاسر بمعيار الازدهار الحضاري. والأمر الثاني هو ان الفريقين المتنافسين يتفقان عندما يوجهان رسائلهما الينا على ان سعينا نحن أيضا لتنمية «الفطرة الانسانية» هو طريق التقدم، أو هو طريق الحداثة.

ثانيا: التنمية المركبة عندنا: اجتماعية—اقتصادية

اذا كان حديثنا عن تنمية تابعة فاننا نكون حسب تعبير من نتبعهم (غربا أو شرقا) بصدد عملية «تحديث» بهذه الطريقة او تلك، ونحن سائرون على هذا الدرب فعلا. قد تكون درجة التشوه عندنا حاليا أعلى مما هو حادث في دول تابعة اخرى، ولكن التنمية التابعة، بمقتضى تعريفها، تحمل بالضرورة قدرا من التشبه، أي قدرا من عدم الاتساق بين نمو القطاعات المختلفة، من منظور قومي... وعلى ذلك فان زيادة التشوه درجة أو درجتين تعد مشكلة محدودة في مداها ومقدورا عليها طالما اننا في إطار القبول بخضوعنا لمركز خارجي.

اما اذا كانت نظرتنا للمستقبل من منظور التنمية المستقلة، فاننا نكون بصدد تحد حقيقي، واذا كنا نتكلم في هذا الامر على سبيل الجد، ونحسب الحسابات المطلوبة، فان السؤال الأول الذي يواجهنا هو: هل يمكن ان تتولد طاقات كافية لتحقيق المشروع؟ وكيف؟ أخذين في الاعتبار أن المضي في مثل هذا المشروع يعني مواجهة متصلة مع احتمالات الحرب الساخنة والباردة. رفض التكيف مع النسق الدولي الحالي، اي عدم الخضوع لأي من نسقيه الفرعيين (٩)، هو قرار له تكلفة عالية. والأمة قد تقبل دفع هذه الضريبة، ولكن ينبغي ان تدل الحسابات على ان الهدف ممكن التحقيق، وان المخاطرة بالتالي مقبولة. والتصورات والملاحظات التي اطرحها في هذا القسم من الورقة تهدف فيما تهدف بين ما تهدف الى إثبات ان الأمر ممكن. ولابد من ملاحظة ان ما نحن بصدده إشكالية اجتماعية في المقام الأول، ولا شبهة في ذلك.

١ ـ ونبدأ بان نظرتنا للتاريخ البشري وسننه لا تشمل حتمية التنمية المستقلة لكل أمة، ولا تشمل نمطا عالميا واحدا للتنمية المستقلة، فالنمط الملائم لنا يختلف كثيرا او قليلا عما يكون ملائما لغيرنا. وعلينا نحن ان نحدد ما يلائمنا في الهدف والوسيلة. وفي المجالين، نختلف عن النماذج المعاصرة (الغربية) وخاصة في مجال الهدف بتغليب الجانب الاجتماعي على الجانب الاقتصادي.

ويصدر الخلاف بيننا وبين الغرب عن مفهومنا للفطرة الانسانية الذي يتعارض تماما مع مفهوم الغربيين لهذه الفطرة. والخلاف بين المفهومين هو بقدر الاختلاف بين الدنيوية والاسلام. فوفق عقيدة إسلام الوجه لله، يكون المال مال الله، والحياة الدنيا معبرا للآخرة. واذا كنا مأمورين بألا ننسى نصيبنا من الدنيا، فان من واجبنا ان نفعل ذلك في إطار الضوابط الموضوعة والتي سنحاسب على أساسها يوم لا ينفع مال ولا بنون. هذا المفهوم الاسلامي لا يسلم أبدا بغلبة النوازع الحسية أو الارضية أو الدنيوية في الفطرة الانسانية، إلا ان الاسلام حين يطالب بتغليب الجوانب الروحية والمعنوية لا يعني سحب اعترافه بأهمية الجوانب المادية، ولكن الغلبة تعني حق التوجيه وفرض الضوابط. وتحقيق هذه الغلبة عملية تتطلب الجهاد المتواصل داخل الفرد وداخل الوسط الاجتماعي بهدف دحر أو تحييد النوازع المضادة لما يعتبره الاسلام فطرة صحيحة وطبيعية.

أحسب ان هذا المفهوم الاسلامي عن الفطرة الانسانية، واحسب ان استهداف تنشئة انسان مؤمن أو مسلم وفق المعايير التي أشرنا اليها، يمثل نقطة لقاء بين الغالبية العظمى

---

(٩) المقصود انه في إطار التقدم التقني والاقتصادي الحالي اصبحت العلاقات الدولية في مجموعها تشكل نسقا دوليا عاما على رأسه الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي. وينقسم هذا النسق الى نسقين دوليين فرعيين بشكل اساسي، على رأس كل منهما قطب من القطبين.

من الفقهاء والعلماء، ويوسعنا ان نقرر كذلك أن الأصول الاسلامية التي تدخل في إطار علم العمران البشري بشكل مباشر، تعتبر امتدادا لمفهوم الانسان الفرد المسلم، وتعتبر سعيا لان يكون النظام الاجتماعي في مجمله معينا على نشر هذا الانسان القدوة، وعلى اطلاق قدراته وتأثيراته، بل وتمكينه من قيادة النظام. وكما كان الامتداد للفطرة الدنيوية على مستوى العمران البشري مفضيا الى تغليب الجانب الاقتصادي على الجانب الاجتماعي، فان الامتداد للفطرة الاسلامية يعني تغليب الجانب الاجتماعي على الاقتصادي (١٠). ولكن كيف؟ والى أي حد؟ أتصور هنا ان التعبير النظري عن هذا الهدف وعن اسلوب تحقيقه سيكون موضع خلاف بين مدارس متنوعة، كان الامر كذلك خلال تاريخنا الطويل، وما زال كذلك حتى اليوم. وهذا طبيعي ومطلوب، ولا نريد مؤسسة تقطع في مثل هذه الأمور وتحدد الحلال فيها والحرام. والحقيقة ان أسباب الخلاف المحتمل عديدة جدا. فالفقيه او المفكر الذي يتقدم بنسق معين مطالب بان يراعي أوضاع المجتمع في اللحظة الراهنة، ومطالب بأن يراعي الأوضاع الاقليمية والدولية. وهو مطالب باستيعاب منطق التطورات التاريخية التي أدت للوضع القائم في مستوياته المحلية والاقليمية والدولية. ولا شك ان تقييم ذلك كله والخلوص منه الى نظرة مستقبلية سيتأثر بوضع الذات المفكرة، فهل هي من أصحاب مصلحة في الاستقرار، او من أصحاب المصلحة في الصراع؟ والاستقرار الى اي حد أو الصراع الى اي مدى؟ ثم ما هو تقدير الذات المفكرة للامكانيات الكامنة في الموقف والتي لم تكشف أبعادها بعد؟ ثم هل تكوين الذات المفكرة يميل الى المخاطرة أو يجفل عنها؟ مثل هذه الاسئلة يمكن ان تتفرع منها مئات من الاسئلة الأخرى، وكلها قابلة لتوليد مدارس مختلفة.

ولكن رغم هذا، لاينبغي ان ننسى أن مبدأ التنمية المستقلة المستند عندنا الى مفهوم غلبة الجوانب الاجتماعية سيحد من التباين... سيجعل الفرقاء ــ على اختلاف مواقعهم ــ أعضاء في فريق واحد. فمن منظور التنمية المستقلة لا يمكن على سبيل المثال ان يحدث خلاف جذري حول ضرورة الحذر الشديد عند التعامل مع الدول المسيطرة على النظام الدولي في المجالات كافة، بدءا من التنبه لمواقع انتشار القوات المسلحة لهذه الدول، وانتهاءا بالتنبه الى خطورة ان تكون بلادنا بمثابة كتاب مفتوح امام الأجانب ينهبون منها ببساطة كل المعلومات...الخ. قد يختلف في طبيعة الاجراءات التي تتخذ ضد هذه المخاطر، ولكن لا يمكن ان يختلف حول مبدأ مواجهة الأخطار.

---

(١٠) يمكن الاشارة الى كتابات المعاصرين أمثال سيد قطب، وعبدالقادر عودة، وأحمد حسين ويوسف قرضاوي، ومن خارج مصر نشير الى مالك بن نبي والى باقر الصدر. ويلاحظ ان الاتفاق بين الجميع يقتصر على الفكرة الأصيلة (تغليب الاجتماعي على الاقتصادي). ويمكن الرجوع الى مؤلف هام يقدم صورة عامة لتطور الفكر العربي الاسلامي الحديث من مشرق المنطقة العربية الى مغربها:
فهمي جدعان. **اسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث** (بيروت: الموسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩).

والأمر نفسه صحيح اذا كانت عقيدة الجميع تغلب الجانب الاجتماعي على الجانب الاقتصادي، وهذه العقيدة في حالتنا هي عقيدة الحضارة الاسلامية. فالاتفاق على هذه العقيدة يؤثر على مضمون التنشئة الاجتماعية وأساليبها في مجالات الأسرة أو التعليم او الثقافة أو الاعلام... الخ، وحدة العقيدة أو وحدة التصور لخصال الانسان المستهدف تجعل الخلاف محدودا حول طبيعة الرسالة المطلوبة من هذه المجالات. كذلك ستفرض العقيدة الاسلامية موقفا من البيئة يخالف الموقف السائد في الحضارة الغربية، حتى وإن أثر ذلك على معدلات النمو الاقتصادي. إخضاع المنافع المادية للاعتبارات الاجتماعية بما تتضمنه اسلاميا من تكافل بين الطبقات المتعاصرة، ومن تكافل بين الاجيال المتعاقبة، هذا المبدا يضع قيدا بالضرورة على استنزاف الثروات الناضبة كالنفط سواء أكان هذا من حيث معدلات الاستخراج، أم من حيث أوجه الانفاق للمقابل النقدي. كيف؟ قد تختلف الاجابة وفق اعتبارات كثيرة، ولكن السؤال لابد من أن يوضع في جدول أعمال الفقهاء والمفكرين اذا كانوا بصدد علم عمران يضع البشر او الاجتماع قبل الاقتصاد. قس على ذلك أنماط التقنية، أحجام المشروعات وانتشارها، أحجام المدن وبناءها ووظائفها، وما علاقة المدن بالريف؟ وما هي وظيفة الانتاج عموما؟ وما هي ضوابط الاستهلاك والتوزيع؟ وكيف يتم التداول والنقل؟ وما دور النقود والائتمان؟... الخ. واذا كانت وظيفة الانتاج إشباع الحاجات الأساسية أولا للسكان، فما هو نوع السكن أو الغذاء أو الملبس المطلوب في إطار ان البشر المعنيين مواطنون، أي ينتمون الى أمة وحضارة، وليسوا مجرد سكان؟ (١١) لا اعتقد أن مفكرينا سيقدمون إجابة واحدة على كل سؤال من هذه الاسئلة، أو سيقدمون نسقا واحدا من الاجابات راد على هذه الاسئلة في مجموعها. ولكن اقطع أن مفكرينا سيقدمون اجابات تختلف كثيرا عن الاجابات التي قدمتها حضارة جعلت معدل النمو الاقتصادي المعيار الأول عند تحديد البدائل وعند الاختيار بينها. وستكون هذه الاجابات هي المدارس العربية الاسلامية الأصيلة في العلوم الاجتماعية.

لقد ذكرت في دراسات سابقة انني أعتبر ان ما قيل عن استراتيجية إشباع الحاجات الأساسية يمكن ان يكون في تقديري مكونا اقتصاديا ملائما لتنمية مستقلة في ظروف عصرنا، ولكنني بينت في الوقت نفسه ان الأدبيات المنشورة حول هذه الاستراتيجية تكاد تقتصر على بحث الجانب الاقتصادي واهملت التعمق في الجانب الاجتماعي، مع ان هذا الجانب الأخير هو على الأقل الآلية التي تجعل الاستراتيجية قابلة للتشغيل... إلا انني

---

(١١) أشير هنا الى دراسة شاركت في إعدادها مع الصديقين د. علي نصار و د. عبد الباسط عبد المعطي. فقد ركزنا على تحديد معالم تنمية بديلة تعتمد على مفهوم التنمية الاجتماعية ـ الاقتصادية، التي ترتبط في منطقتنا بتراث الحضارة الاسلامية. في هذه الدراسة عرضنا مشروع اجابات على عدد من الاسئلة المطروحة في المتن. انظر **الاستراتيجية العربية للتنمية الاجتماعية الشاملة، الدراسة الاساسية: الاطار العام، تقييم الواقع التنموي ـ التوجهات المستقبلية**(تونس: الامانة العامة لجامعة الدول العربية، الادارة العامة للشؤون الاجتماعية والثقافية، ١٩٨٥).

أضيف هنا وفي سياق الورقة الحالية أن ما أهملته الدراسات الخارجية والمحلية حول الجوانب الاجتماعية قد لا يكون على سبيل السهو والخطأ فهو موقف قد يرتبط باشكالية العلاقة بين الاجتماع والاقتصاد وتغليب أيهما. ان الحديث عن استراتيجية إشباع الحاجات الاساسية يذكرنا باطروحات الاشتراكيين والاجتماعيين الاوروبيين (غير الماركسيين)، لا من حيث تفاصيل ما يطرح،فالظروف قد اختلفت، ولكن من حيث الفكرة العامة. فقد قصد هؤلاء ان التدخل ضروري لترشيد التنظيم الاجتماعي، ورأوا أن هذا ممكن من خلال وعي البشر (النخب) بضرورة الترشيد. وقد دعاهم ماركس وانجلز لهذا السبب بالطوباويين على سبيل السخرية، وباعتبار ان عمل ماركس وحده هو العمل العلمي. ولست أعرض هذه المقارنة مع الاشتراكيين الأوروبيين تقليلا من شأن المتحدثين الآن باسم استراتيجية الحاجات الأساسية إذ يستدل من عرضنا في القسم الأول من الورقة اننا نقدر الدور الايجابي (من المنظور الغربي) لمدارس التغيير الأوروبية المخالفة لماركس. ونؤيد منهج التدخل الواعي لتصحيح المسار التنموي. وقد ذكرت في دراسة سابقة أن المجتمع الغربي المعاصر يعكس الى حد كبير صورة ما دعت اليه المدارس الاجتماعية والتي سميت بالطوباوية، الا أن هذه الصورة من ناحية أخرى قد تحققت الى حد كبير بالوسائل التي دعا اليها ماركس.

ولكننا نطرح المقارنة بين أطروحات اشتراكيي القرن ١٩ في اوروبا وبين استراتيجية اشباع الحاجات من أجل التنبيه الى خلافين اساسيين: الخلاف الأول هو ان الفريق الأوروبي كان يستهدف تعديل أحوال المجتمع وفق معايير اقتصادية ــ اجتماعية في نهاية الأمر. ونحن نربط استراتيجية اشباع الحاجات ونفسر محتواها وفق معاييرنا الاجتماعية ــ الاقتصادية. الا ان تركيز الكتابات التنموية على المضمون الاقتصادي للاستراتيجية (واغلبها لغربيين بالجنسية او بالثقافة) قد يعكس تصور البعض أن الاستراتيجية ليست إلا تدخلا لتعديل الأوضاع وفق صيغة مبتكرة «للتحديث»، او لنماذج الفطرة الدنيوية، فيكون التركيز على الجانب الاقتصادي في هذه الحالة ليس على سبيل السهو والخطأ، وانما باعتبار هذا الجانب هو القائد الذي ينصلح حال الجوانب الأخرى اذا صلح أمره. وهذا أمر نرفضه لأنه يحرف الاستراتيجية (حتى من الناحية الاقتصادية) عن المضمون الذي أيدناها من أجله، فضلا عن استحالة تنفيذ الاستراتيجية في هذه الحالة.

والخلاف الثاني هو اننا لا نود أن نتابع الفريق الأوروبي في قصر اهتمامه على الدور المتوقع للنخب الواعية. اذ ينبغي ان نتنبه من البداية الى العقبات الموضوعية الكامنة في البناء الاجتماعي والمرتبطة بالقوى الدولية... ولكن اذا كان بعض دعاة الاستراتيجية يدركون طبيعة العقبات وما تتطلبه من صراع قومي شاق، فان السؤال الذي يواجه هؤلاء مباشرة هو السؤال الذي طرحناه مسبقا: كيف نعبيء الطاقات لجهاد شاق طويل الأجل؟ اذا لم تكن التعبئة ممكنة فاننا نكون أمام يوتوبيا حقيقية... مجرد حلم لذيذ وظريف.

٢ ــ تناولنا اختلاف هدفنا عن هدف الغربيين من حيث طبيعة العلاقة بين الاجتماع والاقتصاد، وننتقل الآن الى تحديد وسيلتنا: تعبئة الطاقات. ان وسيلتنا تكتسب قوة خاصة باتساقها مع مضمون الهدف (غلبة الجانب الاجتماعي في المركب التنموي)، فهي تعتمد على تعبئة جماهير أمتها، ويتطلب ذلك وضوحا نظريا تقدمه اجتهادات الفكر الاسلامي، مطلقة حركة البشر ومبادراتهم، ومؤكدة مشروعية المشاركة (وهي أوسع من مفهوم الشورى وان تضمنته بالقطع) الواسعة في معارك الأمة، وفي مختلف مستويات القرار. ان وسيلتنا الأساسية لتحقيق التنمية المستقلة هي اعتماد مطلق على مفهوم للفعل الاجتماعي يسعى لتعبئة كل ما يبذله البشر من طاقات متنوعة ومتنافسة في إطار مجتمع ــ أمة معين عبر التشكيلات المؤسسية الملائمة. واذا كان مفهومنا النظري لا يقيم عراقيل في وجه هذا الاسلوب، فان المتطلبات العملية لا تترك لنا مجالا لاختيار آخر. فنحن لا نستطيع على سبيل المثال أن نختار الاعتماد على الطاقات المبدعة للنخب السياسية الرشيدة، وعلى تدخلها السياسي المخلص، ونبعد أو نحيد جماهير الشعب عن ساحة الصراع من أجل التنمية المستقلة. نحن لا نستطيع ان نختار هذا الاسلوب من الناحية العملية، لان طريق التنمية المستقلة يتضمن كما قلنا احتمال قتال ممتد، وقتال هذه الأيام لم يعد مواجهة فريقين من الفرسان، فالتقنيات العسكرية الحديثة الغت الفارق بين الخط الامامي والخطوط الخلفية، وأصبح الجميع في قلب أهوال المعركة العسكرية بالمعنى الحرفي والمباشر، فضلا عن استنزاف الموارد للمجهود الحربي وتأثير ذلك على مستوى التقدم والرفاه الاقتصادي العام، فكيف نضمن الصمود في طريق التنمية المستقلة، دون مشاركة ايجابية نشطة من جماهير الأمة كلها؟ ولكن كيف نقنع الأمة بهذه المشاركة وقبول التضحيات؟ ان الثورات العظيمة أو لحظات النهضة تقودها عقيدة، فهل نملك هذه العقيدة التي تعيد للعرب لياقتهم القتالية؟ أعتقد ان الدين، والاسلام تحديداً، يقدم هذه العقيدة. انني اتخيل وادرك ماذا يمكن ان تفعل بالنفوس عقيدة تقوم على لا إله إلا الله (١٢). ولكنها مجرد امكانية لا ادري من يملك تفجيرها وكيف؟ وهذا يخرج على أي حال عن اختصاصنا... نحن نتحدث عن قواعد اللعبة ولسنا أصحاب المباراة.

٣ ــ حيث أننا لا نهدف الى تقديم عرض متكامل في هذه الورقة، لا أجد بأسا من الاستطراد الى بعض النقاط ذات الطبيعة التفصيلية، في إطار التوجه المستقبلي المستقل، فأشير مثلا الى التشكيل الطبقي المستهدف. ان مشروع التنمية المستقلة يتطلب إعادة صياغة البناء الاجتماعي وعلاقاته وهي عملية بالغة الصعوبة، وعند نهايتها لا توجد لدينا أية أوهام في أن

---

(١٢) رغم خلافي حول عدد من النتائج التي توصل اليها الشهيد سيد قطب في كتابه **معالم في الطريق** الا انه يتضمن في تقديري التحليل الاوفى لمفهوم «لا اله الا الله» وما يتولد عنه من طاقات جهادية بلا حدود

ثمة مجتمعا طبقيا سيكون قائما. سيظل هناك تراتبا اجتماعيا يعتمد على عدد من العوامل. وتحديدا ستكون هناك طبقة عليا تستحوذ على نفوذ أكبر من غيرها، وعلى ثروة أو دخل أعلى. وما يهم في هذا الصدد هو ان أليات توزيع الثورة والدخل والنفوذ، وأليات الحراك الاجتماعي الرأسي. هذه الآليات لابد من ان تكون محلية، ووفق القواعد التي يحددها مركز المشروع القومي. ولا يعني ذلك ان يكون المركز (بمعنى جهاز الدولة) هو صاحب هذه الآليات كلها، بل يجب ان نمنع ذلك، ولكن الدولة مسئولة قطعا عن المباديء التي تحكم هذه الآليات، بحيث تضمن أسباب الاستقرار (الى جانب الاستقلال) من خلال محاصرة أسباب التوتر في العلاقات الاجتماعية التي يعتبر سوء توزيع الدخل من بينها قطعا، سوء أكان هذا بين الطبقة العليا وبين الطبقات الأدنى، أم بين العاملين في قطاع الانتاج وبين العاملين في الخدمات، أم بين القطاع العام والخاص، أم بين أهل الريف وأهل المدن.

والطبقة العليا صاحبة المسئولية الأولى عن نجاح المشروع (مقارنة بباقي الطبقات)، وبالتالي فان عمق ايمانها واستعدادها للجهاد بأشكاله المختلفة مسألة محورية تؤثر في سلوك الطبقات الأخرى تأثيرا كبيرا. ولابد من ملاحظة ان ما يميز الطبقة العليا في بلد معين عن نظيرتها في بلد أخر لا يتحدد من خلال علاقة كل منهما بأدوات الانتاج، فقد يتشابهان تماما من هذه الزاوية، وبهذا المعيار الاقتصادي، ولكن الفارق بينهما قد يكون هائلا من المنظور الاجتماعي، فقد تكون الطبقة العليا في البلد الأول غارقة في الترف غير قادرة على إدارة الانتاج وتنميته أو غير قادرة على تزويد الدولة والمجتمع بقيادات نزيهة ومقاتلة، بينما الطبقة العليا في البلد الأخر تمثل عكس ذلك تماما. وعلى هذا نقول انه اذا كانت الوحدات البشرية (اي الأسر) التي تتألف منها الطبقة العليا ناشئة ومرباة وفق قيم التنمية الاجتماعية الاقتصادية، او اذا كانت بصريح العبارة متوحدة على نحو جاد وعميق بعقيدة أمتها الاسلامية، فان هذا يجعلنا بصدد طبقة من نوع يختلف عما ألفناه لفترة طويلة، رغم انها تبدو من الخارج وبقدر من التجريد المخل، انها مجرد طبقة عليا كباقي الطبقات العليا في التاريخ الطويل... واذا كانت الطبقة من نوع جديد فأن هذا ينعكس على علاقاتها مع الخارج، وعلى علاقاتها مع أبناء الطبقات الأخرى من امتها. والتفاعل الانساني والتراحم بين أبناء الطبقات المختلفة أفعل في تحقيق التوازن والاستقرار من أية قوانين رسمية تحدد قواعد توزيع الدخول (رغم أهمية هذه القوانين والقواعد بطبيعة الحال).

نضيف بالنسبة لقضية الطبقات كذلك ان حيوية الطبقة العليا ومدى قابليتها للجهاد. والتزامها باخلاق الاسلام، لا يتوقف بأي شكل على درجة التقدم في أدوات الانتاج. وان كان مؤكدا ان التشكيل الايجابي للطبقة يؤدي الى تقدم أدوات الانتاج، أي الى نجاح النمو الاقتصادي المستقل. والأمر المؤكد أيضا هو أننا لا نرى مبررا موضوعيا لتقديس «البروليتاريا»، ولا نرى مبررا للمبالغة في دورها التاريخي عندنا او عند غيرنا، ومع تقديرنا البالغ للدور الهام الذي يلعبه أبناء هذه الطبقة في المجالات المختلفة للفعل الاجتماعي، وفي الحرب وأثناء السلم، ومع مطالبتنا بتوسيع دور الطبقة العاملة في المؤسسات الاجتماعية

والسياسية المختلفة، إلا اننا لا نتصور مع ذلك انها الطبقة المطالبة أو القادرة على قيادة المسيرة، وأحسب أن هذه الطبقة لم تحتل في التجارب الاشتراكية موقع الطبقة العليا، ولا اعتقد انها ستكون أسعد حظاً عندنا.

واذا كانت التنمية المستقلة ذات أنماط متباينة، فان الأصول التي ستنبع منها الطبقة القائدة والمرشحة لأن تكون صاحبة النفوذ الأكبر في مشروع التنمية هذا، تختلف أيضاً حسب المحددات الحاكمة لكل تجربة، وغني عن البيان أنه اذا أدت ظروف احدى التجارب الى مشاركة اقسام واسعة من الجماهير العمالية أو الفلاحية في الطبقة العليا، فانها تصبح بعد استقرار هذه الطبقة من الأعضاء المؤسسين والمرتبطين عضوياً بها، ويبطل انتسابهم الى الطبقات التي جاءوا منها.

ويرتبط بهذا كله ان التعريفات التي قدمها علم الاجتماع البورجوازي أو علم الاجتماع الماركسي في موضوع الطبقات، لا تعتبر معينة لنا. فالتفرقة بين الطبقات حسب مصدر ونمط دخلها (وهذا معيار يبدو ان ماركس تبناه ـ وكذلك علم الاجتماع البورجوازي) (١٣) أو حسب مستوى الدخل والمكانة الاجتماعية، كما تقول الوظيفية وغيرها. هذه الأسس للتفرقة بين الطبقات او الفئات المختلفة، تخدم أغراضاً تحليلية معينة عند اصحابها، ولكنها لا تفيد عندي لتحديد الصديق والعدو. ولا بد من التوصل الى معايير ملائمة لوضع المشروع العربي واحتمالاته. وقد نشير على سبيل المثال الى مقارنة بين الموقف المحتمل لعامل في مشروع سياحي أجنبي وبين موقف مزارع أو مقاول لا يرتبط مع الخارج من حيث الدخل أو من حيث الثقافة والقيم.. أي النمطين أقرب الى التفاعل مع مشروع مستقل؟

في ختام جولتنا، يلاحظ في ضوء مفهوم التنمية الاجتماعية ـ الاقتصادية، يلاحظ ان الورقة تعطي لعلماء الاجتماع الدور الأعلى، والذي احتله خلال العقود السابقة وحتى اليوم الاقتصاديون... ولكي يتحول هذا الدور الى واقع، فان الأمر قد يتطلب تغييرات كثيرة تخرج عن يد علماء الاجتماع، ولكن ما في يد علماء الاجتماع أن يفعلوه لتقريب هذا التحول كبير. ولكن ـ كما في المجالات المختلفة ـ هذا التغيير يتطلب ان نغير أولا ما بأنفسنا، ويتضمن ذلك عند رجال الاجتماع ثورة في المفاهيم.

---

(١٣) معروف ان ماركس لم يقدم تعريفا محددا لمفهوم الطبقات عنده رغم كثرة حديثه عنها وعن الصراع الطبقي والاشارة في المتن الى المسودة الشهيرة التي شملت فقرة عن الموضوع لم تكتمل ونشرها انجلز في ختام المجلد الثالث لرأس المال. اشار ماركس في هذه الفقرة الى طبقات البورجوازية البروليتاريا واصحاب الاراضي والمدرسة الحدية لها حديث مشابه في تناولها لقضية التوزيع وفق منهجها في التحليل. وهناك تحفظات مختلفة على هذه التحديدات للطبقات وفق علاقتها بادوات الانتاج. أو وفق اسلوب حصولها على الدخل ولكن التحفظ الاساسي ينشأ عن انقسام الاقتصاد الى قطاع تابع والى قطاع لم يقع بالكامل في التبعية بعد. فهذا هو الفارق الاساسي الذي يعنينا عند التفرقة بين الطبقات المختلفة عندنا وعند تحديد موقفها منا. وقد تكون الادبيات الصينية معينة في هذا الاتجاه


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

النسب اللعين: تكوّن نظام

أحمد بن بلة

يعود عالم الاسلام مجددا ليحتل مسرح التاريخ: وعلى أرضه تجري احداث جسام ستحدد نتائجها معالم عالم المستقبل. غير ان ارادة عالم الاسلام في أن يعود من جديد، ليؤكد عبقريته مرتبطة بقدرة الاسلام لا على الفعل التاريخي وحسب، بل وايضا بقدرته على بلورة مشروع مجتمع ومشروع حضارة حقيقية يجابه مشروع النظام العالمي الذي هو بما فيه المشروع الاشتراكي ـ نتاج حقل ثقافي مرتبط بالحقبة الصناعية.

هوبس والليفياتان (*Leviathan*)

لم يسقط المجتمع الصناعي من السماء فجأة، بل انه حصيلة ثورة ثقافية حقيقية قامت في الغرب في القرن الثامن عشر.

كان الغرب حتى القرن السابع عشر مسكونا بفكرة الله. اما القرن الثامن عشر فقد استبدل بخلاص الروح ارادة السيطرة على الطبيعة والسعي وراء السعادة المادية واخيرا التسابق الى التقدم التقني والصراع عليه. هكذا خلى بوسويه مكانه لروسو، لفولتير، لديدرو، لهوبس، لبيكون ولديكارت.

لتأمين حياة وتطور التصنيع، ولدت بنية اجتماعية جديدة. قوضت الايديولوجيا الفردية التي هي قاعدة هذه البنية الجديدة، البنى الخيالية والرمزية للمجتمع القديم. الانسان في اطار هذه البنية الجديدة مادي اولا. ولكن وكما يحدث غالبا لا يطرد اله الا ليحل محله اله آخر: يغيب آله العجل الذهبي، الذي هو هنا إله الربح. منذ الان لن يحقق الانسان الفرداني (*individualité*) ذاته الا في التنافس والمزاحمة التجارية.

لم يعد التوازن الاجتماعي سوى حصيلة لصراع المصالح الفردية مضافا الى سيطرة أكبر على الطبيعة التي باتت تستغل على اوسع نطاق.

الانسان كما يراه هوبس في كتابه (الليفياتان): شرس بهيمي وفظ غليظ القلب... يعيش في حالة توحش وعداء. وهذا يفترض طبيعة عدائية لا طبيعة ودية متناغمة، مصدر للعنف لا للحياة. اجتماعيا عوض القصد بالعنف، والذكاء بالغريزة. وعلى هذا النحو اقيم النظام السياسي على الرهبة والمصلحة الفردية. والهيئة السياسية التي تصدر عن هذا التصور هي ما يسميه هوبس بـ (الليفياتان)، وهو وحش بحري يرمز الى القوة الجماعية لعنف المجتمع، صيغة حديثة لصراع إله النور ابولون مع الافعى بيتون(*Python*).

كل واحد ضد الجميع والجميع ضد كل احد:
الحرب الشاملة

كل واحد ضد الجميع، الجميع ضد كل أحد: الحرب الشاملة تقع في قلب نظرية هوبس للطبيعة والمجتمع، والتي ستحرك التأملات السياسية والاقتصادية من ادم سميث وريكاردو وكارل ماركس والى المأزق النووي الحالي. هذا ما كتبه ريتشارد لومباردي (*Richard .W Lombardi*) الذي يضيف قائلا: لقد أخذ ماركس باراء هوبس ودافيد ريكاردو حرفيا مكتفيا بتغيير ولائه، اي بوضع نفسه في خدمة الجماهير. بيد ان منطلقه يبقى بالرغم من ذلك هو نفس منطلقهم.

واخيرا فان هذا الانسان المادي، الفرداني هو ايضا غازي: فمنذ ١٤٩٢ واكتشاف امريكا وهو يبذل قصارى جهده لتأمين وتعزيز غزوته: إبادة الجنس الهندي الأحمر، النخاسة طوال قرون، استعمار اكتسح القارات كلها وها هو يلفظ انفاسه الاخيرة امام انظارنا محتفظا رغم ذلك ببعض الجيوب العنيدة كما في كاليدونيا الجديدة، وجزر الانتيل والمالوين وغيرها، حربان عالميتان كلفت اولاهما مليون ضحية وثانيتهما ٦٠ مليون ضحية. وليس هذا كل شيء فالحصيلة

المشؤومة تشمل ايضاً وكيفما اتفق: دخان افران معسكرات الاعتقال النازية، الفولاغ معسكرات العمل السوفيات، مصحات الامراض العقلية الموصودة للمعارضين السياسيين، سماء الكوليما، اطنان المواد الكيمياوية المبيدة للاحراج والغابات التي القيت فوق فيتنام، قنابل هيروشيما وناكازاكي...

ان منطق هذه الروح الغازية مسكون بوحش ذي قلب جليدي مما يعطيه سمته الكونية، فلا احد على الارض بمنأى عن عنفه المداهم، حتى الحجر، والشجر، والحيوان لم ينج من انحراف مثل هذا المنطق، لان هذا القلب الجليدي والملوث قد لوث ايضا محيطه.

وهذا ما يفسره انطلاقا من الانتروبولوجيا (الاناسة) كلود ليفي شتروس بشكل مغاير: بوسعنا ان نبكي لان هناك شيئا اسمه التاريخ (الكلام هنا عن إبادة هنود الامازون): ان تاريخ الغرب وتقنياته ليس سوى هذا التاريخ: إبادة الحياة الطبيعية *(Biocide)* لا تفترق عن إبادة الأعراق البشرية *(Ethnocide)*.

الاقتصاد الحسابي *(Arithmomorphique)*، علم العلوم

تمثل لوس الاموس *(Los Alamos)* النقطة القصوى لمسار انجبه تسلسل فكري يبدأ من ديكارت وهوبس وتنتهي الى ماركس مرورا بهيجل ونيتشة وبالاقتصاديين ادم سميث وريكاردو.

اتخذ هذا الانسان المادي، الفرداني، الغازي المشدود الى هذا النسب الفكري من (الكم، *Quantum*) قانونه الاساسي، ومن الرياضيات علم العلوم وفرض الاقتصاد هيمنته الطاغية على كل حد، على كل العلوم الانسانية، فاختزلت العلوم الاجتماعية الى مجموعة من القوانين الاقتصادية الشاملة للتاريخ وعلم الاجتماع وعلم السياسة والانتروبولوجيا بل وحتى علم النفس، والملخصة لها جميعاً.

النماذج الاقتصادية هي التي تحدد تنظيم المجتمع وصورته ايضاً. وهي مرتبطة بالاسس الفكرية لهذا المجتمع وبفلسفته تجاه الحياة.

توماس مالتوس (Thomas Malthus)
الديموغرافيا لنجدة الاقتصاد

بلور هوبس بكتابه (لوفيتان) علماً للدولة. وكان وريثه الروحي الاقرب هو دافيد هيوم الذي كتب: لقد لخص الكتاب السياسيون هذا العلم في مبدأ عام: لابد عند اقامة أي نظام حكومي، من الاعتراف بان في كل انسان نصاباً لا هم له في كل ما يأتيه الا مصلحته الخاصة.

اقام ادم سميث، تلميذ هيوم، في كتابه (ثراء الامم) نظرية اقتصادية استلهمها من افكار هيوم. وبعده مباشرة ظهر توماس مالتوس وكتابه (بحث في مبدأ السكان) الذي احدث ضجة كبرى في مسألة تزايد عدد السكان. يقول مالتوس: ان البرهان الاساسي الذي ساقدمه ليس بالاكيد برهاناً جديداً، فالاساس الذي يقوم عليه فسره بشكل جزئي هيوم ثم بشكل اعمق ادم سميث.

علينا ان لا ننسى ان مالتوس وهوبس وادم سميث يشهدون على المناخ الفكري الخاص ب (حقبة العقل ـ *L'age de la raison*). لقد عرفت هذه الحقبة انتشار البؤس في اوربا، فالحروب النابوليونية وعنف الثورة الصناعية الاولى التي تميزت باستغلال في منتهى الضراوة كانت مصدراً لبؤس لا حدود له. وكان يعتقد أنذاك ان ذلك ليس سوى مرحلة انتقالية، ممر ضروري للوصول الى عهد الرخاء. يقول مالتوس: ان المجاعة تبدو وكأنها حيلة الطبيعة الاخيرة المرعبة. فدينامية تزايد السكان تتجاوز قدرة الارض على انتاج ما يحتاجه الانسان من موارد العيش مما يجعل الموت المبكر ينقض بطريقة او بأخرى على الجنس البشري. لهذا الموت المبكر، لهذا الخطر في نظر مالتوس، وظيفة اولى هي شحذ الصراع من اجل البقاء، وفي نهاية المطاف، تطوير النوع البشري.

من مالتوس الى داروين:
قصة انحراف

يقول مالتوس: ان الضرورة التي هي القانون القاهر والكلي الحضور للطبيعة، يحتفظ بالكائنات الحية في اطار الحدود المقررة. هكذا فالانواع الحيوانية والنباتية تتقلص في ظل هذا القانون المضيق، وليس بوسع النوع البشري، مهما بذل عقله من مجهود، ان يفلت من اساره. ولهذا القانون في مملكتي الحيوان والنبات تأثيرات شتى: ضياع البذرة او النطفة، الامراض، الموت المبكر، وفي مملكة الانسان: البؤس والرذيلة.

يرى ادم سميث: ان اليد الخفية هي التي تتحكم في شروط السوق وفي توازن العرض والطلب. ويلعب سوء التغذية، في نظر مالتوس، نفس الدور داخل العائلة البشرية، يقول ريتشارد لومباردي: ينبع النظام من الفوضى على شكل ركلة تسددها الطبيعة الى المؤخرة، مضيفا: ان نظرية ريكاردو في المزايا المقارنة صادرة مباشرة عن مالتوس. وبالفعل فان مالتوس كان صديقه واستاذه الفكري ومحاميه فيما يخص معاملاته الادبية. يرى ريكاردو بان التفاعل الحر للمزايا الفردية مصدر للتقدم والفعالية.

كان لافكار مالتوس تأثير حاسم على صعيد اخر هو صعيد نظرية الطبيعة مطبقة على عالمي الحيوان والنبات: داروين ونظريته في الانتخاب الطبيعي للانواع الحية. ان تطور الانواع هو ايضا حلبة صراع لا هوادة فيه حيث يهلك الضعاف ويحلّ محلهم نوع جديد اكثر قدرة على مجابهة الحياة. وبهذا الصدد لم يزد داروين على اعادة انتاج مفهوم مطابق للمناخ الايديولوجي الذي كان سائدا في تلك الحقبة. يقول داروين: ان الانسان ينحو نحو التكاثر بايقاع جد سريع بحيث ينتج عنه من وقت لاخر صراعات ضارية من اجل البقاء على قيد الحياة: وبالتالي الى القضاء على التغيرات الضارة، بينما يتم الاحتفاظ بالتغيرات المفيدة للجسد والروح.

ان تشكل النوع، كما نرى يصدر عن نهج مطابق لنهج النظام السياسي والاقتصادي، لكن اذا ما بقي شك حول وشائج النسب بين مالتوس وداروين، فان ذلك لن يستمر طويلا عندما نعلم ان داروين نفسه يعترف: لقد اخذت في قراءة نصوص مالتوس حول السكان على سبيل التسلية... ولكني اخيرا عثرت فيها على نظرية انطلق منها في أعمالي...

الداروينية ودلالاتها

لقد صادفت افكار داروين نجاحا كبيرا لانها كانت بمعنى ما تدعم المؤسسة الفكرية لتلك الحقبة. ولقد اتضح فيما بعد وبفضل منجزات بعض علماء الحيوان ان هذه الافكار كانت الى حد ما مبسطة، وان داروين وصف اساسا انقراض الانواع وليس تطورها. وخصوصا فان اعمال عالم النبات الراهب جوهان مندل *(Johan Mendel)* هي التي وجهت ضربة جدية الى اطروحات داروين. ذلك ان مندل بدوره يدافع عن اطروحة مفادها ان الطبيعة ليست فوضى بل نظام مقصود وليست بلبلة بل مراتبية وانسجاما وان هذه العناصر ضرورية للحياة، وفيما بعد لاحظ البيولوجيون اكثر فاكثر الطابع التبسيطي والميكانيكي لافكار داروين.

يقول ج. سيمبتون *(G. Simpton)*: ان تطور الانواع يمر احيانا بالصراع، ولكن مثل هذه الحالة ليست سائدة في مطلق الاحوال، وعندما يكون الامر كذلك فان الصراع يكون ضد

الانتخاب الطبيعي لا في صالحه. ان ميزة التناسل التفاضلي (Reproduction différentielle) هي انه في الغالب عملية (Processus) سلمية بعيدة كل البعد عن فكرة الصراع، انها تأخذ غالبا مسالك اخرى مثل اندماج افضل ضمن محيطها البيئوي او الحفاظ على توازن في الطبيعة، او استعمال اكثر فعالية للغذاء المتوفر أو تحسن العناية والرعاية المبذولة للناشئة (عن كتاب The meaning of evolution ص ٥٢).

كل هذا لا يمنع ان داروين كان ابن عصره. ولقد اثرت افكاره في العديد من رجالات العلم والاجتماع والاقتصاد وفي العديد من المثقفين وذلك باقناعهم بان: انياب الطبيعة ومخالبها مضرجة بالدماء متجاهلا ما تثبته اليوم المعطيات التجريبية. هذه المعطيات التي مكنت اشلي مونتاغو (Ashley Montagu) ان يلاحظ بأن: الانسان هو المخلوق الوحيد الذي يشن هجومات ضد نوعه. فحروب النمل وغيرها من المخلوقات الخرافية محض خيال.

غير ان هذه الاصوات العلمية الموثوقة طغت عليها اصوات اليمينيين واليساريين.

هكذا فان هوبرت سبنسر (Herbert Spencer)، وهو يميني، ينقل حرفيا الى المجال الاجتماعي والاقتصادي اطروحة داروين حول الانتخاب الطبيعي المتعلقة بالانواع. اما نيتشة فانه يذهب الى ان العنف هو حاضنة التاريخ وان الانسان ليس بوسعه الا ان يصير افضل واكثر شراسة.

وجاء ماركس

ان دائرة النسب الفكري التي اشرنا اليها على امتداد هذه الصفحات ستنغلق على نفسها مع ماركس. في كتابه (دور العنف في التاريخ) يكشف انجلز ان ماركس كان يأمل اهداء الكتاب الاول من الرأسمال الى داروين: في سنة ١٨٨٠ كتب ماركس الى انجلز قائلا: ان مؤلف داروين على درجة كبيرة من الاهمية، انه يخدمني في ترسيخ مفهوم الصراع الطبقي في العلوم الطبيعية.
قرنان تقريبا يفصلان ليفيتان هوبس ورأسمال (ماركس)، ورغم هذا فان نفس الاخدود الفكري يعبر هذين القرنين ونفس الاسس الفكرية تغذيهما.

مع ماركس تنغلق هذه الدائرة، وعلى ارضية هذه الاسس يقوم صرح النظام العالمي الذي يتحكم في مصائرنا. تقدم الماركسية تحديدا اقتصاديا للانسان؛ ان الانسان يستمد هويته من وضعه كقوة عمل، انه وسيلة عملية اقتصادية وليس غايتها. هكذا تلتقي الماركسية بالليبرالية فيما يخص مشكلة الغايات النفعية.

ان هذا النظام العالمي يعيش ازمة عميقة، ليست هذه الازمة اقتصادية فحسب بل ثقافية وحضارية. لاشك ان الزراعة قد اغتيلت في الجنوب وان التصحر السريع الذي ترمز اليه مأساة الساحل والـ ٤٠٪ من الغابات الاستوائية التي اختفت في ظرف عشر سنوات، وان الجوع اصبح مأساة يومية تقتل كل عام ٥٠ مليون انسان منهم ١٧ مليون طفل، واكثر من مليار انسان تنخرهم الامراض الاستوائية التي يتجاهلها عملياً البحث العلمي في بلدان الشمال المهتم اكثر بالسرطان، بامراض القلب والشرايين وشلل الاطفال، بسبب قانون السوق والربح. اننا نشهد دون شك افلاس عقود التنمية الثلاثة التي دعت اليها الامم المتحدة مضافاً اليه افلاس ما عرف باسم حوار الشمال والجنوب. اننا نعيش ايضاً مأساة ديون العالم الثالث المثقل اكثر فاكثر بالديون والعاجز حتى على تسديد فوائدها، علماً بان النظام المصرفي العالمي لا يقبل منح قروض اخرى غير القروض المرصودة لتسديد فوائد الديون واياها؛ والتي ليس من شأنها الا ان تفاقم الديون، لهذه القروض مزية واحدة: زيادة ديون العالم الثالث، وينذرنا تقرير للبنك الدولي بان ٤١ بلداً تعيش هذا الوضع وان العدد سيرتفع الى مائة من اصل المائة وثلاثة وعشرين بلدا التي تشكل العالم الثالث.

ان مشكل هذه الديون الضخمة هو قنبلة موقوتة بامكانها ان تسبب في كل لحظة انهياراً مالياً عالمياً. ان الازمة التي يعرفها الشمال تتمثل بالبطالة وفي بعض الاحيان بالبؤس وانها وان لم تصل الى الابعاد المأساوية التي تعرفها بلدان الجنوب تمس رغم ذلك فئات محرومة يزداد عددها يوماً بعد يوم. ولكن الازمة هي ايضاً التلويث الهائل لبيئتنا والتدمير المنهجي لاطار حياتنا.

تتجلى الازمة على صعيد اخر في مشاكل مثل المخدرات والجنوح والعنف الاعمى والشيوخ المهملين الذين تمتلىء بهم بيوت الموت، اي الملاجيء، والانتحار الذي هو اليوم اوسع انتشاراً من أي وقت مضى في البلدان ذات الدخل القومي الخام المرتفع.

واخيراً، ولكي نتوقف عند هذا الحد لان اللائحة ستكون طويلة، فان مشكلة الضجر واليأس هي التي يعاني منها المجتمع الاستهلاكي وخاصة الشباب.

يقول الفيزيائي فريتجوف كابرا *(Fritjof Capra)* الحائز على جائزة نوبل: ان الامر يتعلق بازمة مركبة ومتعددة الابعاد تمس كل جانب من جوانب حياتنا؛ صحتنا ، وسائل عيشنا، نوعية بيئتنا، علاقاتنا الاجتماعية، اقتصادنا، تكنولوجيتنا والسياسة.

للمرة الاولى نجد انفسنا مهددين بخطر انقراض النوع البشري وكل شكل من أشكال الحياة فوق هذا الكوكب، ٥٠٠ مليون انسان مصابون بسوء التغذية وحوالي ٤٠٪ من سكان العالم لا

يتمتعون بالخدمات الصحية و ٣٠٪ ينقصهم الماء الصالح للشرب، بينما نصف علمائنا ومهندسينا يكرسون ابحاثهم لتكنولوجيا انتاج الاسلحة.

الانسان ـ الالة

ان نزعة ما ـ لتيار فكري معين في الغرب يعتبر الكائنات الحية كآلات، ويقدس المادة ـ هي المسؤولة عن هذه الازمة وعن حيرة الانسانية قاطبة.

« ان المكننة (Mécanisation) والمادية هما اساسا الفكر العلمي.. ولست اقبل بتاتا الرأي القائل بأن الظواهر الروحية لا تتحمل وصفا فيزيو ـ كيميائيا.. وكل ما سنتعلمه من المواضيع العلمية لابد ان يكون ميكانيكيا من حيث العلم.. وإذا لم يكن الأمر كذلك فلن يكون بتاتا اي شيء اخر.» هذا ما أكده العالم البريطاني نيدهام (Needham) قبل ان يكتشف الرؤية العضوية للكون ويصبح المدافع المتحمس عنها، بعد اطلاعه على العلم الصيني.

إننا نجد هذه الرؤية الميكانيكية للانسان قبل هذا عند ديكارت (Descartes) الذي كان يقول ان صرخات المخلوقات الحية لا تستحق اهتماما اكثر مما يستحقه صرير عجلة ما. ولكن لسوء حظ ديكارت فان صرير العجلة البشرية كما تتجلى من خلال الازمة الحالية صار يصم الاذان. الى درجة ان ورثته الفكريين لم يعودوا اليوم يعرفون الى اي اله يتجهون.

الاقتصاد والاقتصاديون الحيارى

ويصح هذا خصوصا في شأن الاقتصاد، سلطان العلوم، والذي يسري في اعماق النظام بأكمله. هذا ما يعترف به دون لف ولا دوران ميلتون فريدمان (Milton Friedman) احد اشهر الاقتصاديين المعاصرين اذ يقول في خطاب امام الجمعية الاقتصادية الامريكية: اظن اننا معشر الاقتصاديين قد الحقنا خلال السنوات الماضية الكثير من الضرر بالمجتمع كله وبمهنتنا على وجه الخصوص وذلك بتقديم وعود فوق ما تستطيع اعطاءه. ويجيب على هذا الكلام سنة ١٩٧٨ وبنبرة اكثر مأساوية، ميشال بلومنثال (Michel Blumenthal) وزير المالية: انني اعتقد حقيقة ان المحترفين الاقتصاديين يكادون لا يفقهون شيئا من الوضع الراهن، سواء قبل او بعد

الوقائع الاقتصادية، وعلى نفس المنوال فقد اعترفت سكرتيرة غرفة التجارة السابقة جوانيتا كريبس(Juanita Kreps) عام ١٩٧٩ بانه ليس بوسعها ان تعود لمواصلة عملها كأستاذة لمادة الاقتصاد في جامعة دوك (Duke): لم اعد اعرف شيئاً جديراً بالتدريس.

وهكذا فان علم الاقتصاد، علم العلوم الذي يلخصها جميعا لم يعد يفقه أي شيء في الازمة التي تعصف بالنظام العالمي: انه يعلن عجزه عن تقديم اي علاج لها او انه لا يعرف فيها قبيلا من دبير.

هذا العلم الذي اتخذه الفكر الغربي دينا وفرضه علينا رغم انوفنا، ومفتاحا لجميع المشاكل الانسانية، هو اليوم في حالة عطب وعجز، وهذا ما يعترف به، كما رأينا قبل قليل، باحثون علميون وكهنة الاقتصاد انفسهم.

يبدو اليوم هذا العلم المطلق على حقيقته التي لازمته دائما. اي كعلم تقريبي جداً ومتفرع عن خيارات اساسية مرتبطة بالبنى الذهنية للثقافة الغربية وللمجتمعات التي تشكلها والتي استولى عليها في لحظة ما الادعاء الجنوني بالقدرة على اكتشاف الحقيقة، بفضل نموذج (Paradigme) اختياراتها. يتضح اليوم بوضوح اكثر، ان هذا العلم مجرد سقط متاع. فنقد ومراجعة نظرياته بات بالغ العنف والراديكالية بحيث ان مجرد بقائه هو بات منذ الان موضوع جدل جدي لكي لا نقول موضوع تفكير جدي.

محاكمة نسب لعين

هذا النسب الفكري اللعين الذي ينطلق من هوبس، ديكارت، مالتوس وداروين وينتهي الى ماركس ولينين يواجه اليوم في مبدئه الاقتصادي بالرفض من قبل فرسان الاقتصاد انفسهم. كما يواجه بنفس الرفض ـ ربما بصرامة اشد ـ في مبدئه المادي ايضا من قبل فرسان المادة انفسهم: الفيزيائيين الجدد.

يقول هؤلاء بان المادة ليست شيئا باردا وجامدا ولا حياة فيه بل هي بالعكس، حياة وحياة كثيفة، انها روح. فقوانين الديناميكا الحرارية (Thermodynamique) تنقض قوانين الفيزياء القديمة. فقد صحح سادي كارنو(Sadi Carnot) نيوتن (Newton) وتترتب على ذلك نتائج كبرى. الكهيرب (éléctron) كما يقول الفيزيائيون الجدد ليس مادة بل انه يعمل عمله وهو محرك بروح هائلة لتصحيح القصور الحراري (entropie) رمزيا اختار الفيزيائيون الجدد مدينة قرطبة، حيث عقدوا قبل سنوات ندوتهم التي كان لها صدى كبير، ليعلنوا ذلك على

رؤوس الاشهاد... وفي قرطبة بالذات حاكموا العقلانية او ما يقوم مقامها.. هل كان اختيار قرطبة مجرد صدفة غريبة؟ قرطبة، مدينة الفنون، والعلوم. قرطبة ابن رشد وابن ماجة وابن طفيل وابن حزم وابن الخطيب.. فلنترك الكلمة لفريتجوف كابرا الحائز على جائزة نوبل واحد ابرز ممثلي الفيزيائيين الجدد: ستتقارب الفيزياء النووية وعلم نفس اللاشعور عاجلا او اجلا فهما ستوغلان، كل على حدة وانطلاقا من افقين متعارضين بعيدا في ربوع المتعالي... فالنفس لا يمكن ان تكون مختلفة اختلافا شاملا عن المادة، اذ لو ان الأمر كذلك فكيف تحرك المادة؟ كما ان المادة لا تستطيع ان تكون غريبة عن النفس والا فكيف يكون بوسعها ان تخلق النفس؟ فالنفس والمادة موجودان في نفس العالم وكل منهما رهينة الاخرى والا فان تأثير احدهما في الاخرى يصبح مستحيلا. ليت البحث العلمي يتقدم بخطى حثيثة الى الامام عسى ان يكون بوسعنا يومئذ ان نصل الى اتفاق نهائي بين التصورات الفيزيائية والنفسية. ربما كانت محاولاتنا الحالية متهورة ولكنها في رأيي تسير على طريق الصواب .

نحو تفكير مغاير:
رؤية جديدة للحياة

ان محاكمة الاساسين الرئيسين للمجتمع الغربي: الاقتصادية المنحدرة من عقلانية مغشوشة تضع في المقام الاول الكم والرياضيات ثم في المقام التالي المادية، قد بدأت تتهاوى منذ مدة لان الازمة صارت واقعا ليس بالامكان انكاره.

وهذه الازمة ليست اقتصادية وحسب وليس بالامكان تفسيرها باي دورة من دورات الازمات مثل تلك التي تصفها النظرية الماركسية. انها ازمة اكثر عمقا فهي تمس مستويات اساسية من الحياة والرد عليها لا يمكن ان يكون من طبيعة اقتصادية فقط، فالمقاربة الجديدة لحل هذه المشاكل ستدمج بالضرورة عناصر مرتبطة بالفلسفة السياسية وعلم الاجتماع والبيولوجيا وعلم النفس وبرؤية اكثر احتراما للبيئة. فالمطلوب اذن طريقة اخرى في التفكير، رؤية اخرى للحياة ونموذج *(Paradig me)* اخر.

ان ما يجب ان يحدث هو تحول كامل في طبيعة المجتمع. ذلك ان الازمة ليست ازمة نمو، انها ازمة العقل والثقافة الغربيين. لقد فتح هذا النقاش في الغرب اولا واثار ردود فعل شتى، والاستشهادات السابقة توضح ذلك باستفاضة وتدل على ان هناك شيئا يختمر جديا في الغرب نفسه. وهذا فأل خير لان اعادة النظر في هذه الامور يجب ان تتم في الشمال ايضا. ولكن لكي تكون فعالة وتتمخض على النتائج المأمولة فان على الجنوب ان يأخذ دوره فيها..

وهذا النقاش لا يمكن ان يكون الا منبثقا من الداخل لكي يكون اصلا اي مرتبطا بواقع معاش. ينبغي على إعادة النظر هذه التي تجري في الشمال ان تشحذ فكرنا ورويتنا وعند ذلك فقط تكون مجدية بالنسبة الينا لا ان تقدم لنا فكرا جاهزا، وبدلة فكرية للارتداء الفوري.

ان مشكلة القيم والثقافة هي المشكلة في النموذج *(Paradig me)* الغربي بيد انه لا يوجد نموذج فريد صالح لكل زمان ومكان ولكل المجتمعات. وذلك هو مغامرة الغرب الجنونية. وعلينا نحن ان نقرر باختياراتنا الصادرة عن قيمنا ورؤيانا وفلسفتنا في الحياة، ونموذجنا الخاص.

ولابد ان تقوم هذه الاختيارات على اسس فكرية خاصة بنا وان تكون نقطة انطلاقنا هي القطيعة مع الاقتصادية والمادية والفردية المستفحلة وبدائلها مثل الصراع بين البشر اولا والطبيعة ثانيا ثم التنافس المسعور المفضي الى روح الغزو والهيمنة والاستغلال. ذلك ان هذه الروح هي التي نخرت كل شيء بدءا بتلويث القلوب وانتهاءا بتلويث الطبيعة.

عن بعض الكلمات المفخخة:
تنمية، تقدم، نمو، احتياجات..

ان مشكلة ما اصطلح على تسميته بالتنمية جديرة بان تثير انتباهنا. هذه الكلمة كما نعرف، ليست محايدة، انها مرتبطة بكل النسب الفكري الملعون الذي اوردناه فيما سبق.

على التنمية ان تكون تنمية لامكاناتنا ولحساسيتنا وللمكونات الجوهرية لشخصيتنا: وتطوير للغتنا ومزاجنا وثقافتنا وللروافع التي تعطي لجهدنا الجماعي، ولارادتنا الوحدوية معنى فقط على اساس التحديد الواضح لهذه المشكلات. ينبغي ان نقوم ببلورة اختياراتنا خاصة الاقتصادية. وهذا يعني ان على الثورة الثقافية ان تسبق الاختيارات الاخرى. وهناك اختيار وينبغي ان يُرفض رفضا: المجتمع الاستهلاكي، هذا المجتمع الذي يمثل المسار الذي بدأ مع القرن المسمى بعصر الانوار *(Siècles des lu mieres)* والذي كانت لا محدودية الحاجات البشرية في نظره مسلّمة بديهية. ونعلم اليوم ما ادى اليه هذا المفهوم من ضلال ومخاطر.

مجتمع الاستهلاك:
هذيان تخريبي

يظل مشكل الحاجات وحدود الاستهلاك المسعور، مطروحا. وكما قلنا سابقا فان على

مجتمعاتنا ألا تحدد لنفسها اهداف المجتمع الغربي الاستهلاكية.

ليست البلدان السائرة (في طريق النمو) هي وحدها التي ينبغي عليها ان تتجنب هذا الطريق، بل ان مراجعة هذا النمط من الاستهلاك ستصبح ضربة لازب في الغرب نفسه. لن تحدث هذه التغييرات بمرسوم حكومي او بقرار فوقي، بل بفضل إعلام صادق موجه لاقناع الشعوب بضرورتها.

قناعة وتضامن

المفهومان المركزيان اللذان عليهما ان يتحكما في هذا المسعى هما القناعة والتضامن ذلك اننا نعيش بالفعل في عالم محدود، بل انه يزداد تقلصاً يوماً بعد يوم، بينما يزداد الجذب اهمية عددية باستمرار.

سنكون واهمين اذا فكرنا، في بلدان الجنوب، في استهلاك مشابه للنمط السائد في الشمال، فذلك لن يكون لا اخلاقياً ولا مرغوباً فيه بالنسبة لصحته نفسها. ان هذا الضرب من الاستهلاك لم يكن ممكناً في الشمال حتى الان الا على حساب الاغلبية المحرومة التي تزداد اتساعا يوما بعد يوم. وهو وبال على الصحة لانه يسبب امراضا خطيرة مثل السرطان، امراض القلب والشرايين، الاكتئاب، الانهيارات العصبية، وسيكون فضلا عن ذلك مستحيلا مادياً نظرا الى ان كوكبنا محدود الموارد وسيزداد مع الايام والاعوام تلفا على تلف. في حين ان اعدادنا تزداد اكثر فاكثر.

بيد ان القناعة لا تعني البؤس او التزهد. فهناك فرق بين استهلاك واستهلاك: استهلاك يمشي جنباً لجنب مع نوعية الحياة في حين الاستهلاك الاخر ينفيها نفياً لانه منفلت من عقاله توجهه شرور غسل الدماغ الذي يقوم به الاعلان.

المفهوم الثاني: التضامن يشكل الاساس الاخر لفكرنا ولعلمنا، انه المبدأ الفعال بالنسبة لنا هو نقيض مبدأ التنافس الغبي والجنوني الذي يختزله ويلخصه شعار: (كل واحد ضد الكل والكل ضد كل واحد) الذي هو قانون غاب حقيقي قاد الغرب الى الفردانية التي وضعها هوبس وهيوم.. على التضامن ان يكون مبدأ ديناميكياً واكثر واقعية وصدقاً من مبدأ الصدقة او المساعدة او التعاون التي يستخدمها قاموس المصطلحات الدولي. الملكية في الاسلام لله ولا يتمتع بها الانسان الا كوكيل، ولا يأخذ هذا الاستمتاع معناه الحقيقي الا عندما يكتسي شكلا اجتماعياً. وقد كان توزيع الفائض وهو ذو طابع اجتماعي بارز السمة الجوهرية للمجتمع

الاسلامي. ان وظيفة الزكاة والصدقات والاهمية التي اكتسبتها المؤسسات الخيرية والوقف الذي مثل ربع ممتلكات العالم الاسلامي تشهد على اهتمام حقيقي باعادة توزيع الفائض وعلى ممارسة صارمة لمبدأ التضامن، لابد من إحياء هذا المبدأ ايضا على الصعيد العالمي لكي يغدو التوزيع العادل لثروات الارض وخيراتها هو الاساس الذي نشيد عليه عالما اخر جديداً..

مكننة الفكر الانساني

اننا نعيش حقبة مهمة: حقبة الثورة الصناعية. لقد شهدت الثورة الصناعية الاولى استبدال الطاقة الحية بالطاقة الميكانيكية. اما الثورة الصناعية الثانية فانها تسجل احلال الفكر البشري محل الفكر الميكانيكي. فيما يخص مشكلات تنظيم الانتاج والخدمات فان السيبرنيتيكا *(Cybernétique)* والتالية *(Auto mation)* سيسمحان بايجاد الات تعمل بدقة وسرعة تفوقان العقل الانساني. هل ستكون الثورة الصناعية الثانية ايضا باهظة على الصعيد الانساني كما كانت الاولى؟

لقد تركت الثورة الصناعية الاولى اثارا رهيبة على جسد الانسانية. وتوشك الثورة الصناعية الثانية ان تكون اشد فظاظة وتدميرا اذا ظلت محكومة بنموذج الاولى.

فالخطر النووي يحوم فوق رؤوسنا اضافة الى تلويث الطبيعة وتسميم الوديان والبحيرات والمحيطات وظواهر اخرى مثل مرض الأيدز (فقدان المناعة المكتسبة)، الذي بامكانه ان يتحول الى وباء واسع الانتشار، وبعبارة موجزة فاننا امام خطر كارثة اجتماعية يضاعفه خطر كارثة نووية توشك السيبرنيتيكا والمعلوماتية *(Infor matique)*، اذا ما اسيء استعمالها، ان تعجلا بهما معا.

تغيير الاتجاه

مهما كان الثمن، علينا تغيير الاتجاه. علينا بلورة معرفة جديدة، لان المعرفة السائدة عندنا تكتفي باعادة انتاج مقولات النسب الفكري اللعين من هوبس الى ماركس مرورا بديكارت داروين ونيوتن... فمدارسنا وثانوياتنا ومعاهدنا وكلياتنا وجامعاتنا تنقل وتنشر نفس هذه المعرفة المنحرفة التي افترض فيها القدرة على قيادتنا الى الطريق المضيء المؤدي الى التنمية والتقدم

والنمو والانتاجية والحضارة. وتخصص لذلك نفقات مالية ضخمة. وهكذا نزرع انحرافا هائلا في عقول شبيبتنا يفسد ارواحهم ويقودهم الى فقدان هويتهم الثقافية والى الاغتراب.

من الضروري اعادة تقييم هذه المعرفة واصلاحها وتكييفها ورصدها في المقام الاول لخدمة اهداف اخرى مدروسة بعناية.

علينا ان نوظف هذه المعرفة الجديدة اولا في خدمة زراعة هدفها توفير الغذاء لسكان البلاد وتقليص التبعية الغذائية المرادفة للتبعية السياسية. وان نوظفها ثانيا في خدمة صناعة مرتبطة بهذه الزراعة ومرصودة اساسا لتلبية احتياجات السوق الداخلية. ان المرور بالصناعة حتم على الانسانية وليس من الوارد رفضه، لانه ليس من الوارد رفض الحياة. ولكن ليس هناك طرق اخرى اقل كلفة بالنسبة للانسان واقل ظلما واقل عدوانية. فالطريق التي اختارها الغرب كانت باهظة الثمن الى اقصى الحدود. ولابد من جهة اخرى، من اخذ كل التدابير اللازمة لتفادي الارتباط الذي يؤدي الى ظهور بورجوازية تؤدي بدورها الى ظاهرة الشركات المتعددة الجنسية.

علم جديد، تكنولوجيات جديدة

وكذلك فانه ليس من الوارد رفض العلوم والتكنولوجيات. فهنا أيضا لا وجود لطريق سهل لأن العلوم والتكنولوجيات ناجمة عن اختيارات وجودية ومن بنى ذهنية مرتبطة بثقافة ما، وبعبارة موجزة فانها نتاج نموذج يحتذي *(Paradig.me)*. ان نموذجا اخر واختيارات اخرى حرية بفتح سبل مغايرة للاقتراب من العلم وانتاج تكنولوجيات اخرى.

ان عالم الجيولوجيا المصري العلامة فاروق الباز لم يوظف لسوء الحظ في اكتشاف الاحتياطي المائي الضروري جدا لمصر والعالم العربي، بل وظف لغزو الفضاء ولتمكين رائد امريكي من ان يكون اول انسان يطأ ارض القمر. مثال اخر: لقد كان البارود معروفا في اسيا قرونا قبل ان يكتشفه الغرب، وكان يستعمل اساسا في الاعياد والافراح، لكن الغرب هو الذي اخترع المدفع.

تتكاثر الدراسات والشهادات للتنديد بالتوجيه الذي يعطيه او بالاحرى يفرضه المركّب العسكري ـ الصناعي على البحث العلمي. ان قسما ضخما من ميزانية البحث والتطوير العلمي يحتكره هذا المركب بنسبة ٨٥٪ واحيانا ٩٠٪ او تزيد ولا تكاد تستأثر الصحة والمعمار وتسجية اوقات الفراغ، اي نوعية الحياة الجديدة بالاحياء، الا بنسبة ١٠٪.

لهذه النسب تأثير حاسم على المظهر العام لمجتمع ما: انها تشكل القاعدة التي يقوم عليها هيكل هذا المجتمع.

لذا بات من الضروري قلب هذه النسب اي باحداث تغيير نوعي للحياة ولاسلوب الحياة علينا ان نغير وجهتنا ونتخيل ونبعث عالما جديدا. لكن لا سبيل الى ذلك ما لم نقم لهذه الاختيارات في مجال البحث العلمي والتكنولوجيا.

وبهذا الصدد يقول جاك غرينفال في كتابه ازمة وهمسات *(Crise et Chuchotements)* العلم التجريدي الحسابي الشكل *(arithmomorphique)* يقتل الاحياء.

فالانسانية تغوص في الجنون من فرط اعتقادها في العقل، دون سواه، وعدم قبولها من الواقع الا ما هو عقلاني.

أما ليونار شياشيا *(Léanarda Sciascia)* فقد كتب من جهته قائلا: ان بنية مشروع منهاتن *(Manhattan Project)* والمكان الذي انجز فيه يتفتت بالنسبة لنا على شكل صور للتمييز والاستعباد لا تخلو من وجه شبه مع معتقلات الابادة الهتلرية. عندما يتلاعب بالموت، ولو كان موصودا للاخرين، كما فعل ذلك الامريكيون في لوس الاموس فانهم يقفون في صف الموت وداخل فكي الموت. وباختصار الامريكيون اعادوا في لوس الاموس خلق ما كانوا يظنون انهم يحاربونه. وهذا ما عبر عنه بطريقته الخاصة ميشال سير *(Michel Serres)* عند حديثه عن لوس الاموس، وبه نختتم:

«واخيرا ادركت لماذا كان على المشروع الذي ولد دون شك في القرن الثامن عشر ان ينتهي في المكان الذي تجتمع فيه كل ذرات الرمل، حيث لم يزل عمل البشر يحولها الى زجاج. ان العقلانية *(Rationalisme)* هي رسول الموت وعلى العلم ان يُطلقها.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الدين والدولة في إنجاز الرسول (ص)

محمد عمارة *

في البدء... جدير بنا، وواجب علينا أن نفتتح هذا الحديث بـ «التعريف» بعنوان هذا البحث... وبـ «التكثيف» لمضمون القضية الفكرية المحورية التي تحملها سطور هذه الصفحات...

ذلك أن الحديث عن «علاقة الدين بالدولة» ـ في مفهوم الاسلام ـ من خلال الحديث عن (محمد: الرسول.. السياسي)... يستلزم التمهيد بين يديه بـ «التعريف» لمصطلح «الرسول» و «الرسالة».. و «السياسي» و «السياسة»، وصولا إلى القضية التي هي أخطر وأعقد قضايا هذا المبحث.. قضية العلاقة بين «الرسالة» الدينية وبين «السياسة» المدنية.. بين ما هو «بلاغ عن الله» سبحانه، وما هو «سياسة للناس ورئاسة للدولة» في الانجاز الذي أنجزه محمد بن عبد الله، عليه الصلاة والسلام.. أي العلاقة بين «الدين» و «الدولة» كما رآها ويراها الاسلام..

● أما «الرسول»، فلقد تعارف المسلمون على أنه الانسان الذي «بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام»[١] .. وهذه «الأحكام» التي أمر الله رسوله بتبليغها، هي جماع الرسالة، التي عرّفوها بأنها: «هي سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الألباب من خليقته، ليزيح بها علمهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة»[٢] ..

● وأما «السياسة» ـ التي عرّفها المحدثون بأنها: «رياسة الناس وقيادتهم»[٣] ـ فان لها في تراثنا الاسلامي تعريفا دقيقا يمتاز ويتميز بتجسيده التزام سياسة الاسلام بالعدل والصلاح

---

(١) التفتازاني (شرح العقائد النسفية) ص١٢٩، ١٣٠ طبعة القاهرة. الأولى سنة ١٣٣١هـ. سنة١٩١٢م.

(٢) المصدر السابق. ص ٤٠٧، ٤٠٨.

(٣) مجمع اللغة العربية (المعجم الوسيط) طبعة القاهرة. الثانية سنة ١٣٩٢هـ. سنة ١٩٧٢م.

* د.محمد عمارة، مفكر وكاتب اسلامي.

والاصلاح، فيقول عنها هذا التعريف: إنها «ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، **وإن لم يشرعه الرسول ولا نزل به وحي**..»(٤)

وعلى ضوء هذه التعريفات، التي حددت عنوان هذا المبحث، نبصر العلاقة بين «الرسالة» و «السياسة» بين «الدين» و «الدولة» في إنجاز الرسول، عليه الصلاة والسلام..
ف «الرسالة» ــ التي هي «الدين» والبلاغ عن الله سبحانه ــقد قصدت، في الجوهر والأساس، إلى إزاحة العلل عن الأمة فيما قصرت عنه العقول فعجزت عن إدراكه مع الاستقلال... واحكام «الرسالة» وهدى «الدين» هو مما يدخل في نطاق «السياسة»، لأن الناس به ومعه «يكونون أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد»..

لكن «السياسة» لا تقف عند معالم وأعيان أحكام الرسالة وأصول الدين، لأن نطاقها الأكبر وميدانها الأوسع هو مما يخضع للتطور فيتمايز عن «ثوابت الدين»، الذي أكمله الله، فتنزه عن التطور والتغيير.. ومن ثم كان فيها ــ «السياسة» ــ الكثير مما «لم يشرعه الرسول ولا نزل به وحي».. فاذا ما جاء هذا القسم من «السياسة»، متسقا مع مقاصد الشريعة الالهية، أي محققا «للعدل» الذي أرسل الله رسله وأنزل كتبه لترتفع أعلامه وموازينه بين الناس، كان جزءا من «السياسة الشرعية»..أما إذا تنكب هذا القسم من السياسة طريق «العدل» فانه يخرج من إطار «الرسالة» ونطاق «الدين»، ويكون، لذلك مجافيا للسياسة الشرعية!..

إذن، فبين «الرسالة» و «السياسة» علاقات.. وفروق.. وبين «الدين» و «الدولة» عموم وخصوص.. فكل «الرسالة» «سياسة».. وليست كل «السياسة» «دينا ورسالة»، وإن كان «الدين» قد حدد لها الاطار والمقاصد التي تكون بالتزامها وتغييها «سياسة شرعية» حتى وإن كانت من إبداع البشر، لا من وحي الشارع إلى رسوله عليه الصلاة والسلام!..

هذا عن «التعريف بعنوان المبحث.. و «التكثيف» للقضية الجوهرية التي نجتهد للبرهنة عليها في هذه الصفحات..

* * *

محمد : الرسول:
في مكة المكرمة بدأ طور «النبوة» لمحمد بن عبد الله، صلى الله عليه وسلم، عندما بدأه الوحي: (اقرأ باسم ربك)(٥) .. فلما انتهت «فترة» الوحي بدأ طور «الرسالة» عندما طلب الله منه «البلاغ»، فنزل عليه جبريل بآيات القرآن الكريم (ياأيها المدثر. قم فأنذر. وربك فكبر. وثيابك فطهر. والرجز فاهجر. ولا تمنن تستكثر. ولربك فاصبر)(٦) .. ومنذ ذلك التاريخ تتابع الوحي،

(٤) ابن القيم (أعلام الموقعين) جـ٤ ص ٣٧٢ طبعة بيروت سنة ١٩٧٣م.
(٥) العلق: ١
(٦) المدثر: ١ــ٧

وأخذت عقائد «الاسلام الدين» تتبلور، والرسول، صلى الله عليه وسلم، يبلغها، سرا، إلى القلة التي امنت بالدين الجديد.. لقد اقترنت عقيدة «التوحيد» بـ «الرسالة».. ثم شرعت «الصلاة»..

ولقد ظل المسلمون طوال سنوات «العهد المكي» قلة مستضعفة، أقاموا «الدين» قدر استطاعتهم، متحملين في سبيل ذلك العنت والفتنة والبلاء.. خضعت أرواحهم لدين الله، لكنهم لم يبلغوا من القوة الحد الذي يمكنهم من إقامة الكيان السياسي الخاص بهم، والمعبر عن «دولة الاسلام».. فكان الاسلام، في العهد المكي، دينا لا دولة.. وكان محمد، صلى الله عليه وسلم، رسولا يبلغ أحكام الدين عن الله إلى الناس.. تلك الأحكام التي دارت حول «التوحيد» و «الرسالة» وبعض شعائر «العبادات».. ولم يكن، في ذلك العهد، سائسا لدولة ولا قائدا سياسيا لمجتمع سياسي مستقل عن مجتمع المكيين.

محمد: السياسي:

لقد اكتفينا، في الحديث عن «محمد: الرسول»، بسطور تشير إلى هذه المهمة ـ مهمة «الرسالة»ـ من انجازه، عليه الصلاة والسلام.. ذلك أن «رسالته» ليست ـعند التحقيقـ بموضوع للخلاف..

- إنها واحدة من العقائد الأساسية في دين الاسلام..يشهد بها المسلم كما يشهد بتوحيد الله.
- وحتى الكفار، الذين يجحدون رسالته.. إنما يجحدون صدق دعواه لها، ولا يجحدون أنه تقدم إلى الناس يبشرهم وينذرهم برسالة قال عنها إنها وحي من الله!..
- أما آيات القرآن الكريم، التي تتحدث عن «محمد: الرسول»، فان احصاءها ـمجرد الاحصاءـ يستغرق الصفحات.. وذلك من مثل الآيات الكريمة: (**محمد رسول الله** والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم...)(٧) .. (**وما محمد إلا رسول** قد خلت من قبله الرسل)(٨) .. (ما كان **محمد** أبا أحد من رجالكم ولكن **رسول الله** وخاتم النبيين)(٩) .. (**هو الذي بعث في الأميين رسولا** منهم)(١٠) ..(**هو الذي** أرسل **رسوله** بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله)(١١) .. (إنا **أرسلناك** بالحق بشيرا ونذيرا)(١٢) .. (**وارسلناك للناس رسولا** وكفى بالله شهيدا)(١٣) . (وكذلك **أرسلناك في أمة قد خلت** من قبلها أمم)(١٤) .. (**ياأيها النبي أنا**

---

(٧) الفتح: ٢٩

(٨) آل عمران: ١٤٤

(٩) الاحزاب: ٤٠

(١٠) الجمعة: ٢

(١١) التوبة: ٣٣، الفتح: ٢٨، الصف: ٩

(١٢) البقرة: ١١٩

(١٣) النساء: ٧٩

(١٤) الرعد: ٣٠

أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا)[١٥] .. (وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا)[١٦].. (وأرسلناك للناس رسولا وكفى بالله شهيدا)[١٧] .. (إنا أرسلنا إليكم رسولا شاهدا عليكم كما أرسلنا إلى فرعون رسولا)[١٨] .. (قل يأيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا)[١٩] .. (قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا ؟)[٢٠] .. إلى غير ذلك، مما ماثلها، من آيات القرآن الكريم..

فوضوح جانب «الرسالة» من إنجازه صلى الله عليه وسلم هو الذي دعانا إلى الاكتفاء في الحديث عنه بالاشارة في سطور..

لكن.. ليس كذلك مهمة «السياسة» في إنجازه، عليه الصلاة والسلام؟!.. فحولها قام، ولا يزال قائما الخلاف!..

* * *

ونحن نستطيع ان نوجز الخلاف الذي قام، ولا يزال قائما، حول مهمة «السياسة والسياسي» من إنجازه، صلى الله عليه وسلم.. وهل كان سياسيا؟ أم كان رسولا فقط؟.. وإذا كان سياسيا فما طبيعة سياسته؟ بمعنى: ما هي علاقة سياسته برسالته؟؟.. نستطيع أن نوجز الحديث عن هذا الخلاف عندما نشير إلى معالمه وأطرافه الأساسيين..

● فهناك الذين أنكروا، وينكرون أن يكون محمد «سياسيا»، ومؤسسا لدولة سياسية».. ويقولون: «إن محمدا، صلى الله عليه وسلم، ما كان إلا رسولا لدعوة دينية خالصة للدين، لا تشوبها نزعة مُلك ولا حكومة، وأنه، صلى الله عليه وسلم، لم يقم بتأسيس مملكة، بالمعنى الذي يُفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها. ما كان إلا رسولا كاخوانه الخالين من الرسل، وما كان ملكا ولا مؤسس دولة، ولا داعيا إلى مُلك»[٢١].

فهؤلاء يقولون: إن محمدا كان رسولا فقط.. ولم يكن سياسيا.. فهو لم يؤسس دولة ولم يرأس حكومة، ولم يقم من الناس مقام القائد السياسي، على النحو الذي عرفه التاريخ السياسي من القادة السياسيين..

---

(١٥) الأحزاب: ٤٥

(١٦) سبأ: ٢٨

(١٧) النساء: ٧٩

(١٨) المزمل: ١٥

(١٩) الأعراف: ١٥٨

(٢٠) الاسراء: ٩٣

(٢١) علي عبد الرازق (الاسلام واصول الحكم) ص ١٥٤. طبعة بيروت سنة ١٩٧٢م.

ومن هؤلاء من يستند في هذه الدعوى إلى وقوف القرآن الكريم، في وصف محمد، صلى الله عليه وسلم، والحديث عنه عند وصف النبي والرسول، وخلوه من وصفه له بصفة السياسي والحاكم السياسي وقائد الدولة ورئيس الحكومة.. فيقولون: «إن القرآن الكريم لم يجعل النبي العربي محمد بن عبد الله، عليه الصلاة والسلام، ملكا أو رئيس دولة، وظل ينعته بالنبي الرسول.. وليس من حقنا بأي حال من الاحوال أن نلتزم بغير ما جاء به القرآن الكريم، ونستبدله بغيره. لم يكن نبي الاسلام في أي وقت من الأوقات ملكاً أو رئيس دولة، وإنما ظل دائماً النبي الرسول..»(٢٢)..

● وهناك-على النقيض من هؤلاء- من لم ينكر كون «الدولة» و «الحكومة» من الانجازات التي مارسها محمد، صلى الله عليه وسلم، فاعترف بتأسيسه «للدولة» ورئاسته «للحكومة».. لكنه اعتبر هذه «الدولة» وتلك «الحكومة» «ديناً خالصاً» و «وحياً إلهياً» لا دخل فيهما للطابع «المدني-السياسي»، ولا أثر فيهما لاجتهاد الرسول كبشر.. فهذا الجانب «السياسي»- إن جاز التعبير - من إنجاز الرسول، هو -في راي هذا الفريق- «دين خالص، ليس للرسول فيه سوى البلاغ عن الله والتنفيذ لوحيه، مثله فيه كمثل بلاغه لشعائر الصلاة والصيام وممارسته لها وفق القواعد التي حددها وحي السماء.. فالاسلام، عند هؤلاء، «رسالة دينية خالصة».. ليس فيها «سياسة»، بالمعنى «المدني - والبشري - والاجتهادي - والابداعي»، لأن ما يدخل منها تحت هذا العنوان إن هو إلا «دين... ووحي.. وروحانية، لا أثر فيه لاجتهاد النبي، كبشر، ولا للمسلمين، أو الواقع الذي قامت فيه «الدولة» و «الحكومة» التي رأسها محمد، عليه الصلاة والسلام..

ونحن نستطيع أن نميز من أصحاب هذا الرأي فرقاء، اجتمعوا على «المضمون»، وتمايزوا في «الشكل» الذي صاغوا به هذا «المضمون»..

أ- فالمستشرق سنتيلانه «De Santillana» (١٨٤٥-١٩٣١م.) يمثل هذا الموقف في الدراسات الاستشراقية التي كتبت عن هذا الموضوع.. وهو يوجز هذا الرأي فيقول: «**الاسلام هو حكومة الله المباشرة، يحكمها الله الذي يرعى شعبه دائما. فالدولة في الاسلام يمثلها الله، حتى الموظفون العموميون هم موظفون عند الله**»(٢٣)

ب- والخوارج -من بين تيارات الفكر الاسلامي- قد ارتادوا هذا الميدان في تراثنا السياسي.. فلقد خلطوا بين «حكم الله» بمعنى «القضاء الديني» الذي لأجله كان، سبحانه، هو «الشارع»

---

(٢٢) د. محمد احمد خلف الله (النص والاجتهاد والحكم في الاسلام) - مجلة (العربي) عدد ٣٠٧ رمضان سنة ١٤٠٤هـ. يونيو سنة ١٩٨٤ م. ص ٤٣.

(٢٣) (القانون والمجتمع) ص ٤٠٩، ٤١٦، ٤٢٠ ترجمة: جرجيس فتح الله. طبعة بيروت - ضمن كتاب «تراث الاسلام» سنة ١٩٧٢م.

الوحيد، وبين «الحكومة»، بمعنى «الامارة السياسية»، التي هي الرئاسة والقيادة في المتغيرات الدنيوية، وإقامة العمران وتطويره في دنيا الناس، وتحويل أصول الشريعة وقواعدها، الخاصة بالحياة السياسية والاجتماعية إلى تفصيلات توضع في الممارسة والتطبيق...

ارتاد الخوارج هذا الميدان، عندما خلطوا هذا الخلط، فجعلوا «الدولة.. والامارة.. والسياسة» «دينا خالصا»، ومن ثم رفضوا أن يكون للبشر مدخل في «السياسة والحكومة».. أي رفضوا ـبلغة عصرناـ أن تكون «الأمة ـفي السياسةـ مصدرا للسلطة والسلطان»ـ.. وقالوا لعلي بن أبي طالب ـالخليفة الراشد الرابعـ عندما قبل التحكيم في النزاع مع معاوية بن أبي سفيان: «حكّمت الرجال فيما حكم فيه القرآن؟!».. قالوا ذلك منكرين ومستنكرين.. ثم صاحوا: «لا حكم إلا لله»!، حتى جعلوا منها شعارا لهم، فسموا لذلك بـ«المحكّمة»!..

ويومها رد علي بن أبي طالب على هذا الخلط الذي جعل «السياسة» «رسالة» خالصة.. فقال في وصفه لعبارة «لا حكم إلا لله»: «كلمة حق يراد بها باطل!! نعم، إنه لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون: لا إمرة إلا لله. وإنه لابد للناس من أمير، برّ أو فاجر»![24]

فالخوارج ـفي تراثناـ هم الذين ارتادوا ـبهذا الخلط الذي جعل «السياسة» «دينا ورسالة»ـ ارتادوا القول بأن «حكومة الاسلام السياسية هي «حكومة الله الدينية»، فهي بلاغ عن الله، ووحي منه لرسوله، لا شأن فيها للبشر ولا سلطان فيها للناس!.

وعلى هذا «الدرب الخارجي» يسير اليوم دعاة بعثوا شعار «الحاكمية» هذا، بمعناه الذي يجرد الأمة من أية سلطات ومن أي سلطان في دنيا «الدولة» و «الحكومة السياسية».. فشاعت وتشيع كتابات تقول: «**إن أي شخص أو جماعة يدعي لنفسه أو لغيره حاكمية كلية أو جزئية**، هو ولا ريب سادر في الافك والزور والبهتان المبين.. فالله معبود بالمعاني الدينية.. وسلطان **حاكم وحده.. بالمعاني السياسية والاجتماعية.. وهو لم يهب أحداً حق تنفيذ حكمه في خلقه.. وإن الانسان لا حظ له من الحاكمية إطلاقا.. وإن الأساس الذي ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية في الاسلام: أن تنتزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر، منفردين ومجتمعين..**»[25]

فهم ـبعد أن بعثوا هذا «الشعار الخارجي» ـشعار «الحاكمية لله وحده»ـ وطبقوه في دنيا «الدولة والحكومة السياسية» ـقد اتفقوا ـواقعيا وعمليا وفي المضمونـ مع المستشرق «سنتيلانه» عندما جعل «السياسة» «رسالة خالصة ودينا محضا ووحيا وبلاغا»، فقال عن حكومة الاسلام إنها حكومة الله المباشرة»!..

---

(24) علي بن أبي طالب (نهج البلاغة) ص ٦٥. طبعة دار الشعب. القاهرة

(25) أبو الأعلى المودودي (الحكومة الاسلامية) ص ٧٠. ٧٣ طبعة القاهرة سنة ١٩٧٧م. و(نظرية الاسلام السياسية ص٣١ـ٣٤ ط.بيروت ـضمن مجموعة: «نظرية الاسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور». ١٩٦٩م.

جـ ـ وإذا كان القول بهذا الرأي قد جمع ـ عمليا وباعتبار المضمون ـ بين من لا يظن اجتماعهم: الخوارج القدماء ـ ودعاة محدثين ينفرون من سيرة الخوارج ومسلكهم!.. ومستشرقين يصورون الاسلام ويتصورونه «كهانة ـ كنسية، كتلك التي فرضتها البابوية الكاثوليكية على أوربا العصور الوسطى.. فان هذا الرأي قد جمع مع هؤلاء أيضا ـ رغم تباين الموقع والمنطلق وتغاير الملابسات اولئك الذين قالوا ويقولون بنظرية الامامة الشيعية في فكرنا الاسلامي، القديم منه والحديث!..

ففي نظرية الامامة الشيعية نرى «الامامة» ـ وهي الولاية ـ والدولة والرئاسة السياسية جزء منها ـ نراها:

● أصلا من أصول الدين «لا يتم الايمان إلا بالاعتقاد بها»(٢٦).. بل هي أدخل في أصول الدين واوكد في أركانه من معرفة الله ومن عدله، ومن نبوة انبيائه.. فهي من قواعد الايمان الخمسة ـ الشاملة لقواعد الاسلام ـ:

«١ ـ المعرفة: بما فيها الصفات الثبوتية والسلبية.
٢ ـ التصديق: بالعدل والحكمة.
٣ ـ التصديق: بنبوة محمد، وجميع ما جاء به.
٤ ـ التصديق: بامامة الائمة الاثنى عشر، وما جاءوا به.
٥ ـ التصديق: بالمعاد الجسماني.»

وهم يجعلون القواعد «الثلاثة الأولى خاصة بالاسلام، والأخيران من امتياز الايمان»(٢٧)

● وهم يقيسونها على «النبوة»، ويقررون «العصمة» لصاحبها، الأمر الذي يجعل «سياستها» «دينا خالصا».. فيقولون: إننا «نعتقد أن الامامة كالنبوة.. وحكمها حكم النبوة، بلا فرق»(٢٨) ولذلك «فان دفع الامامة كفر، كما أن دفع النبوة كفر، لأن الجهل بهما على حد واحد.. لأن منطلق الامامة هو منطلق النبوة، والهدف الذي لأجله وجبت النبوة هو نفس الهدف الذي من أجله تجب الامامة، وكما أن النبوة لطف من الله كذلك الامامة، واللحظة الحاسمة التي انبثقت بها النبوة.. وهي يوم الدار ـ (عندما جمع النبي عشيرته ودعاهم للاسلام) ـ هي نفسها اللحظة التي انبثقت بها الامامة.. واستمرت الدعوة ذات لسانين: النبوة والامامة، في خط واحد..»

---

(٢٦) محمد رضا المظفر (عقائد الامامية) ص٦٥. طبعة النجف. دار النعمان.
(٢٧) ابو جعفر الطوسي (تلخيص الشافي) جـ١ ق١ ص٩١ «هامش»: ص٥٩، ٦٠. تحقيق السيد حسين بحر العلوم. طبعة النجف ١٣٨٣هـ ١٣٨٤هـ. وابو حنيفة النعمان المغربي (دعائم الاسلام) جـ١ ص٢، ١٣ تحقيق أصف بن علي أصغر فيضي. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩م.
(٢٨) (عقائد الامامية) ص ٧٤

بل لقد رفعوا شأن «الأمامة» على «النبوة»، عندما قالوا: «ولقد امتازت الامامة على النبوة بأنها استمرت بأداء الرسالة بعد انتهاء دور النبوة.. فالنبوة لطف خاص، والامامة لطف عام»(٢٩).

● بل لقد جعلوا «الامامة» ــ والسياسة بعض من مهامها ــ هي «الرسالة»، ففسروا قول الله سبحانه لرسوله: (ياأيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك. وإن لم تفعل فما بلغت رسالته)(٣٠) بأن معناه: «بيّن لتابعيك.. من القائم مقامك بعدك ــ(الامام)ــ.. وإن لم تفعل فكأنك ما قمت بالأمر على وجهه..»(٣١)!

● «فالسياسة» ــ عند أصحاب نظرية الامامة الشيعية ــ مقدسة، لأنها دين خالص، وذلك لأن مصدرها ــ الامام ــ له عصمة الأنبياء، إذ «يجب أن يكون الواسطة بين الله تعالى وبين خلقه ــ نبيا كان أو إماما ــ معصوما..»(٣٢)

إنها «الكهانة».. لأن مصدر السياسة ــ الامام ــ «واسطة بين الله وبين خلقه».. وهو «معصوم» من الخطأ، وحده، دون الأمة.. والله هو الذي يختاره، دون البشر، دون البشر، الذين «ليس لهم حق في تعيينه أو ترشيحه أو انتخابه، لأن الشخص الذي له من نفسه القدسية استعدادا لتحمل أعباء الامامة العامة وهداية البشر قاطبة يجب ألا يعرف إلا بتعريف الله ولا يعين إلا بتعيينه.. ولذلك فليس للناس أن يتحكموا فيمن يعينه الله..»(٣٣)!

إنها ذات نظرية «الحكم بالحق الالهي»، التي عرفتها أوربا الكاثوليكية في عصورها الوسطى!..

* * *

فنحن، إذن، أمام تيارين، يقفان من علاقة «الرسالة» بـ «السياسة» ــ و «الدين» بـ «الدولة» ــ على طرفي نقيض..

---

(٢٩) (تلخيص الشافي جـ٤ ص ١٣١، ١٣٢. والشريف المرتضى (مجموع من كلام السيد المرتضى) اللوحة ٦٣. مخطوط بالمكتبة التيمورية. دار الكتب المصرية.

(٣٠) المائدة: ٦٧

(٣١) الكرماني، احمد بن حميد الدين (راحة العقل) ص ٤٠٨، ٤٠٩. تحقيق: د. محمد كامل حسين. د.محمد مصطفى حلمي. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٢م.

(٣٢) (تلخيص الشافي) جـ١ ق١ ص٢٠١

(٣٣) (عقائد الامامية) ص ٧٤.

أولهما: ينكر أن تكون للسياسة علاقة بالرسالة، فيرى الاسلام ديناً خالصاً، ويرى رسوله، صلى الله عليه وسلم، رسولاً، لا حاكماً ولا رئيس دولة، ولا سائساً للمجتمع الذي عاش فيه.

وثانيهما: يطابق بين الرسالة والسياسة، فيجعل السياسة ديناً خالصاً، ووحياً إلهياً، وبلاغاً عن الله إلى خلقه، عبر النبي والامام، ومن ثم يجعل الله هو الحاكم الأوحد في شئون المجتمع السياسية عندما ينكر أن يكون للأمة مدخل في السلطة والسلطان.

ونحن إذا تأملنا هذا الاستقطاب الذي قام ويقوم بين بعض تيارات الفكر السياسي الاسلامي ودارسي هذا الفكر، نتذكر، في أسف واسى، تلك الآفة التي أصابت ولا زالت تصيب الكثيرين من أبناء أمة الاسلام.. **آفة «التقليد» للاطروحات الفكرية التي عرفتها ديانات اخرى وحضارات اخرى، رغم تعارض اسسها وغاياتها ومناهجها مع الأسس والغايات والمناهج التي تميز بها الاسلام..**

حدث ذلك، ويحدث رغم وضوح مضاره ومخاطره على ذلك التميز الذي طبع نهج الاسلام فأكسبه خصوصية ازدان بها، كدين، وكحضارة.. وهي خصوصية من الواجب أن تسعى إلى التحلي بها أمة هذا الدين..

وهو قد حدث، ويحدث رغم أن الرسول، صلى الله عليه وسلم، قد حذرنا مغبته منذ عصر البعثة، عندما تنبأ به فقال، محذراً: «لتتبعن سنة من كان قبلكم باعاً بباع، وذراعاً بذراع، وشبراً بشبر، حتى لو دخلوا في جحر ضب لدخلتم فيه»(٣٤)!

لقد عرفت مجتمعات قديمة وحضارات غير اسلامية، ذلك النهج الذي جعل «السياسة» «ديناً خالصاً»، وكان ذلك قبل أن تبلغ الانسانية طور الرشد الذي يؤهل الأمة لأن تكون مصدراً للسلطة والسلطان في شئون الدنيا وتنظيم الدول وسياسة المجتمعات.. فعرفت الكسروية فارسية كسرى مفوضاً من معبوده «أهورا-مزدا»، مفوضاً بالحق الالهي لتكون «سياسته» «دين السماء» وقانونها المقدس!.. وعرفت القيصرية الرومانية القيصر -في الوثنية- ابن السماء -وفي المسيحية- رئيس الكنيسة، الحاكم بالحق الالهي، على النحو الذي اشتهر في أوربا الكاثوليكية بعصورها الوسطى-المظلمة!.. كما عرف التاريخ العبراني «وحدة السياسة والدين» لدوام السلطة السياسية بيد الأنبياء!..

لكن الاسلام، الذي فتح -بختم طور النبوة- للانسانية باب المرحلة التي بلغت فيها رشدها، هو الذي علمنا رسوله، صلى الله عليه وسلم، أن هذا الطور الجديد قد اقتضى تطوراً حاسماً وتغيراً نوعياً في طبيعة السلطة السياسية للدولة الاسلامية، وفي طبيعة العلاقة بين «الرسالة» و «السياسة»، بين «الدين» و «الدولة».. عندما قال، عليه الصلاة والسلام: «أن بني إسرائيل كانت

---

(٣٤) رواه البخاري ومسلم وابن ماجة وابن حنبل

تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، إنه سيكون خلفاء(٣٥).. فنبه على أن لنظام الحكم في الاسلام طبيعة تخالف طبيعته التي عرفت في التاريخ القديم وفي الحضارات التي سبقت حضارة الاسلام.. وعندما قال ـمعلقاً على حادث تأبير النخل ـ:إنما انا بشر مثلكم.. وما قلت لكم: قال الله!.. فما كان من أمر دينكم فالي، وما كان من أمر دنياكم فشأنكم به. أنتم أعلم بأمر دنياكم!(٣٦).. فنبه على أنه صلى الله عليه وسلم، مع جمعه بين «الرسالة» و «السياسة»، قد تمايز في انجازه ما هو «رسالة» عن ما هو «سياسة».. ما هو «دين» عن ما هو «دولة». فاختلف الوضع وتغير، نوعياً، عن «الكهانة» التي سادت عصور وحضارات ما قبل الاسلام..

لكن.. وبالرغم من هذا الهدي النبوي، قلد نفر من المسلمين من تقدم أمة الاسلام، باعا بباع وذراعا بذراع، وشبرا بشبر، فجعلوا «السياسة» «دينا خالصا»، وأوجبوا للامام عصمة الأنبياء!..

وإذا كان هذا الفكر قد ظل في تاريخنا وتراثنا مجرد «فكر نظري»، نشأ كرفض للسلطة السياسية البشرية الظالمة، وكحلم بسلطة معصومة صنعها الله على عينه واصطفاها كما اصطفى الأنبياء!.. فان شبيهه ـ«الكهانة الكاثوليكية»ـ عندما سادت أوربا العصور الوسطى، قد افرزت ذلك اللون من ردود الفعل الحادة.. أفرزت نهج «العلمانية» *Secularism*.. الذي انكر أهله ومفكروه أن تكون «للدين» علاقة بـ «الدولة والمجتمع»، ورفضوا أن تكون «للرسالة الدينية» صلة بـ «سياسة دنيا الناس»!..

وكما ابتلى تراثنا القديم بآفة تقليد «الكهانة» القديمة.. كذلك ابتلى فكرنا الحديث بآفة تقليد «العلمانية» الأوربية.. وغفل الفريقان ـالقائلون بأن «دولة» الاسلام هي «دين خالص».. والقائلون بأن الاسلام «دين» لا علاقة له بـ«الدولة»ـ غفلوا عن أن للاسلام، في هذا الأمر، نهجا متميزا، يرفض «الكهانة» و «وحدة الدين والدولة» و «الرسالة والسياسة» و «السلطة الدينية» و «الدولة الدينية» و «الحكم بالحق الالهي».. كما يرفض، في ذات الوقت نقيض هذه «الكهانة»: «العلمانية» التي تفصل «الدين» عن «الدولة»، وتدع ما لقيصر لقيصر وما لله!..

إنه النهج الاسلامي، المتميز بـ «وسطية» الاسلام.. تلك «الوسطية» التي لا تعني رفض هذين النقيضين لكي تقف بينهما، وعلى مسافة متساوية بينها وبين كل منهما ـكما هو شأن «الوسطية الأرسطية»ـ وإنما هي ترفض الانحياز لأي من النقيضين، لتصوغ معالم موقفها الثالث من السمات والقسمات الممكن جمعها والتأليف بينها من بين سمات وقسمات النقيضين اللذين رفضت الانحياز لأي منهما.. فهي وسطية «العدل» بين الظلمين.. و «الحق» بين الباطلين.. و «الاعتدال» بين التطرفين.. الوسطية التي تجمع وتؤلف بين ما يعد في المنظومات غير الاسلامية

---

(٣٥) رواه البخاري وابن ماجة وابن حنبل

(٣٦) رواه مسلم وابن ماجة وابن حنبل

متناقضات يستحيل الجمع بينها، فضلا عن التأليف!.. الوسطية التي تجمع بين «الرسالة» و «السياسة» بين «الدين» و «الدولة»، مبصرة العلاقة بينهما، دون أن تبلغ هذه العلاقة حد «الاندماج والوحدة» ـ كما في «الكهانة والدولة الدينية» ـ.. ودون أن تتدنى وترق هذه العلاقة إلى حد «الانفصال» ـ كما هو الحال في «العلمانية» ـ. الوسطية التي تدعو إلى «الدولة الاسلامية» و «السياسة الاسلامية»، في ذات الوقت الذي ترفض فيه «الدولة الدينية» رفضها للعلمانية؟!..

* * *

علاقة «الرسالة» بـ «السياسة» و «الدين» بـ «الدولة»

كل تيارات الفكر الاسلامي السنية وأعلام علمائها مجمعون على أن «الدولة» ليست «ركناً» ولا «أصلا» من أركان «الدين» وأصوله.. فهذه الأركان والأصول قد حددها حديث رسول الله، صلى الله عليه وسلم، الذي يقول: «بُني الاسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت لمن استطاع اليه سبيلا»(٣٧).. وهي، كذلك ـ كما يقول ابن تيمية (٦٦١ـ٧٢٨هـ ١٢٦٣ـ١٣٢٨م.) ـ ليست ركناً من أركان «الايمان» الستة ـ (وهي الايمان: بالله، والملائكة، والكتب، والرسل، واليوم الآخر، والقدر) ـ ولا ركناً من أركان «الاحسان» ـ (التي يجمعها: ان تعبد الله كأنك تراه، فان لم تكن تراه فانه يراك) ـ(٣٨).

ولم يقل أحد من هؤلاء الأعلام إن الوحي القرآني قد فصّل للدولة الاسلامية نظاماً، ولا أن الله قد أوجب على رسوله، في القرآن، إقامة «الدولة» كما أوجب عليه أركان الاسلام وفرائض الدين وأصول الاعتقاد.. فـ «الدين»: «وضع إلهي»، وهو، في الرسالة الخاتمة، قد اكتملت أركانه وعقائده وأصوله وشريعته في القرآن الكريم، الذي لم تشتمل آياته على نظام للحكم ولا تشريع للدولة ولا تفصيل للحكومة التي يزكيها كي تسوس مجتمع الاسلام..

وبالطبع، فليس بين أهل الاسلام من يعتقد أن هذا «السكوت القرآني» عن تفصيل شأن «الدولة» ونظام الحكم السياسي راجع إلى السهو أو القصور أو التقصير.. فحاشا لله وتنزه سبحانه.. لكن الذي يعتقده المسلمون هو ان القرآن (ذلك الكتاب الذي لا ريب فيه) **لما كان كتاب الرسالة الخاتمة، فانه قد وقف عند النهج والمقاصد والغايات والفلسفات في كل ما يتصل بالأمور التي هي محل وموضوع للتغير والتطور، الذي هو قانون طبيعي وسنة من سنن الله في الكون الذي ابدعه ويرعاه.. ومن هذه الأمور: إقامة «الدولة» وقيادة الامة**

---

(٣٧) رواه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن حنبل.

(٣٨) ابن تيمية (منهاج السيرة النبوية) جـ١ ص ٧٠ـ٧٢. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٢م.

فكون «الدولة» ليست ركناً من أركان «الدين»، لا يعني انتفاء العلاقة بينهما، على نحو ما يفهم العلمانيون.. لا لما قدمنا من السبب الذي أخرجها من نطاق الثوابت الدينية فقط. وإنما لأسباب أخرى تشهد لوجود العلاقة بين «الدين» و «الدولة». على النحو الذي تميز في الاسلام وتميز به الاسلام..

● **فالقرآن الكريم، الذي لم يفرض على المسلمين إقامة «الدولة».. قد فرض عليهم من الواجبات الدينية ما يستحيل عليهم القيام به والوفاء بحقوقه إذا هم لم يقيموا «دولة» الاسلام!**.. فهناك، من فرائض الاسلام وواجباته الدينية، حدود لابد لقيامها وإقامته من «الولاية» و «الدولة» و «السلطان».. مثل جمع الزكاة من مصادرها ووضعها في مصارفها.. ومثل القصاص وما يلزم له من تعديل للشهود وتنظيم للقضاء.. ومثل رعاية المصالح الاسلامية، على النحو الذي يجلب النفع ويمنع الضرر والضرار.. ومثل تنظيم فريضة الشورى الاسلامية في أمر المسلمين.. ومثل القيام بفريضة العلم.. ومثل وضع الآية القرآنية التي توجب على المسلمين طاعة أولي الأمر منهم في التطبيق، ذلك إن القرآن الكريم قد توجه إلى ولاة الأمر.. أهل «الولاية» و «الدولة» و «السلطان»، فأوجب عليهم أداء الأمانات إلى المحكومين (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها واذا حكمتم أن تحكموا بالعدل، إن الله نعما ما يعظكم به، إن الله كان سميعاً بصيرا)(٣٩).. ثم توجه، في الآية التي تلت هذه الآية، الى الرعية والأمة وأوجب عليها طاعة أولي الأمر الذين ينهضون بأداء هذه الأمانات (يأيها الذين أمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فأن تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر، ذلك خير وأحسن تأويلا)(٤٠).. فوجود «ولاة الأمر» يجب عليهم أداء الأمانات إلى المحكومين.. ووجود الرعية تجب عليها طاعة «**ولاة الأمر**» هؤلاء، هي فرائض دينية لا سبيل إلى الوفاء بها إذا غابت «الدولة» من عالم الاسلام والمسلمين.. وهكذا نجد **أن «الدولة»، رغم إنها ليست فريضة قرآنية ولا ركناً من أركان «الدين»، إلا انه لا سبيل، في حال غيابها، إلى الوفاء بكل الفرائض القرآنية الاجتماعية، والواجبات الاسلامية الكفائية، التي يقع الاثم بتخلفها على الأمة جمعاء، والتي كانت، لذلك، آكد من فروض الاعيان!.. فوجوب «الدولة» إسلامياً، راجع إلى انها مما لا سبيل إلى أداء الواجب الديني إلا به.. ومن هنا تأتي علاقتها، وعلاقة «السياسة» بـ «الدين» في نهج الاسلام!.. إنها «واجب مدني» اقتضاه ويقتضيه «الواجب الديني» الذي فرضه الله على المؤمنين بالاسلام.**

● ويزيد هذه الحقيقة الاسلامية جلاء ووضوحاً إتفاق المسلمين ـباستثناء أبي بكر الأصم (٢٧٩هـ ٨٩٢م.) ـمن المعتزلةـ و «النجدات» ـمن الخوارجـ اتفاقهم على «ضرورة الدولة،

---

(٣٩) النساء: ٥٨.

(٤٠) النساء: ٥٩.

ووجوبها «شرعا أو عقلا، أو للاعتبارين. لأن «الناس يتظالمون فيما بينهم، بالشره والحرص المركب في أخلاقهم، فلذلك احتاجوا إلى الحكام»(٤١) .. ولأن «الانسان مطبوع على افتقار إلى جنسه،

ووجوبها «شرعا أو عقلا، أو للاعتبارين. لأن «الناس يتظالمون فيما بينهم، بالشره والحرص المركب في أخلاقهم، فلذلك احتاجوا إلى الحكام»(٤١) .. ولأن «الانسان مطبوع على الافتقار إلى جنسه،

واستعانته صفة لازمة لطبعه، وخلقه قائمة في جوهره..»(٤٢) .. ولأن «صلاح الدنيا معتبر من وجهين: أولهما: ما ينتظم به أمور جملتها.. والثاني: ما يصلح به كل واحد من أهلها(٤٣) ..

ومع اتفاقهم على ضرورتها ووجوبها، فانهم قد اتفقوا ـخلا الشيعةـ على أنها من الفروع، وليست من أصول العقائد ولا من أركان الدين.. فهي واجب مدني اقتضاه ويقتضيه الواجب الديني، المشتمل على تحقيق الخير للانسان في هذه الحياة»..

فالامام الغزالي (٤٥٠ـ٥٠٥هـ ١٠٥٨ـ١١١١م) يقول: «إن نظرية الامامة ليست من المهمات، وليست من فن المعقولات فيها، بل من الفقهيات ـ(الفروعـ)(٤٤) ـ... والنظريات قسمان: قسم يتعلق بأصول القواعد، وقسم يتعلق بالفروع.. و أصول الايمان ثلاثة: الايمان بالله، وبرسله، وباليوم الآخر، وما عداها فروع... والخطأ في أصل الامامة وتعينها وشروطها وما يتعلق بها ـ(أي في جُماع الدولة والسياسة)ـ لا يوجب شيء منه التكفير»(٤٥)..

وإمام الحرمين، الجويني (٤١٩ـ٤٧٨هـ ١٠٢٨ـ١٠٨٥م) يقول: «إن الكلام في الامامة ليس من أصول الاعتقاد»(٤٦)..

وعضد الدين الايجي (٧٥٦هـ ١٣٥٥م) والجرجاني (٧٤٠ـ٨١٦هـ ١٣٤٠ـ١٤١٣م) يقولان: «إن الامامة ليست من أصول الديانات والعقائد، بل هي من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين..»(٤٧)..

ويتفق الشهرستاني (٤٧٩ـ٥٤٨هـ ١٠٨٦ـ١١٥٣م) مع كل هؤلاء، فيقول: «إن الامامة ليست من أصول الاعتقاد..»(٤٨)

---

(٤١) الجاحظ (رسائل الجاحظ) جـ١ ص١٦١. تحقيق: عبد السلام هارون. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤م.

(٤٢) الماوردي (ادب الدنيا والدين) ص ١٣٢. تحقيق: مصطفى السقا. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٣م.

(٤٣) المصدر السابق. ص ١٣٤

(٤٤) (الاقتصاد في الاعتقاد) ص١٣٤. طبعة القاهرة ـصبيحـ ضمن مجموعة. بدون تاريخ.

(٤٥) (فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة) ص ١٥ طبعة القاهرة سنة ١٩٠٧م.

(٤٦) (الارشاد) ص ٤١٠ طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠م.

(٤٧) (شرح المواقف) جـ٣ ص ٢٦١. طبعة القاهرة سنة ١٣١١هـ.

(٤٨) (نهاية الاقدام) ص ٤٧٨ تحقيق: الفريد جيوم. طبعة مصورة، بدون تاريخ أو مكان الطبع

اما ابن خلدون (٧٣٢ـ٨٠٨هـ ١٣٣٢ـ١٤٠٦م) فانه يرفض قول الشيعة بأن الامامة من اركان الدين، ويقول: «.. وشبهة الشيعة الامامية في ذلك! انما هي كون الامامة من أركان الدين.. وليس كذلك، إنما هي من المصالح العامة المفوضة إلى نظر الخلق[٤٩]!

فهي ليست ركنا دينيا.. وإنما هي واجب مدني وضرورة مدنية، لكن ليس بالمعنى الذي يقطع صلاتها وعلاقاتها بالواجبات والفرائض الدينية، على النحو الذي يقول به العلمانيون، لأن قيام الكثير من الواجبات «الدينية» متوقف على تحقق هذا الواجب «المدني».. وإنما بمعنى انتفاء «الكهانة» و«الثيوقراطية» (*Theo-cracy*) .عن طبيعة «الدولة» والسياسة في الاسلام..

● ونحن إذا تأملنا موقف أبي بكر الصديق من قتال القبائل التي بقيت على إسلامها، بعد وفاة الرسول، صلى الله عليه وسلم، لكنها امتنعت عن تسليم زكاة أموالها إليه، كخليفة للدولة الاسلامية..! إذا تأملنا هذا الموقف وجدناه نموذجا جيد التعبير.. عن طبيعة العلاقة بين «الدين» و «الدولة» في نهج الاسلام..

فالذي رفضته هذه القبائل وارتدت عنه لم يكن «دين» الاسلام.. لأنهم ظلوا على الايمان «بالتوحيد»، و «النبوة»، يصلون، ويصومون، ويحجون.. بل لقد ميز مالك بن نويرة وأصحابه الزكاة عن أموالهم.. لكنهم امتنعوا عن إعطائها «للدولة» الجديدة، دولة الخلافة، التي قامت بالمدينة عقبوفاة الرسول، صلى الله عليه وسلم.. وكانوا في هذا الموقف «مرتدين عن وحدة الدولة»، رغم «إيمانهم بالتوحيد الديني» الذي جاء به الاسلام..

لكن أبا بكر، بعبقريته السياسية التاريخية، لم يقبل منطق عمر بن الخطاب، الذي سأله معترضا: كيف تقاتلهم وهم يشهدون أن لا إله الا الله؟.. وفي السنة النبوية أن من شهد بها فقد عصم ماله ودمه؟!.. لم يقبل أبو بكر هذا المنطق، الذي يقف عند «الدين» دون أن يبصر علاقته بـ «الدولة».. فمع تسليمه بايمان القوم ـ المرتدين ـ بالاسلام، رغم ارتدادهم عن وحدة «الدولة» الاسلامية، أبصر علاقة «الدين» بـ «الدولة»، ورأى **«وحدة الدولة» حقا يقتضيه «التوحيد في الدين»!..**

فوجود «دولة الخلافة»، يومئذ ـ وهي ضرورة مدنية، وواجب سياسي ـ كان السبيل لتنظيم «الزكاة»، التي هي واجب ديني، وركن من اركان الاسلام الدين.. وهذا هو المعنى الحقيقي والعميق بعبارة أبي بكر التي حسمت الحوار الذي دار حول مشروعية قتال هؤلاء المرتدين عن وحدة الدولة الاسلامية: إن الزكاة هي حق لا إله الا الله!.. «والله لو منعوني عقالا كانوا يؤدونه لرسول الله لقاتلتهم عليه».. وبه شرح الله صدر عمر لرأي الصديق في هذا الموضوع الخطير!

---

(٤٩) (المقدمة) ص ١٦٨. طبعة القاهرة سنة١٣٢٢هـ.

بل لعلنا لا نغالي إذا قلنا إن وجود «دولة الخلافة» ـ التي حماها الصحابة ودعموها بقتالهم للمرتدين ـ رغم طابعها المدني، وانتفاء وصف «الواجب الديني والفريضة الدينية» عنها ـ إن وجودها كان السبيل لما هو أكثر من إقامة «فريضة الزكاة الدينية»، كركن من أركان الدين.. إذ أنها كانت السبيل لاقامة الاسلام كله كدين.. ف «الدولة» هي التي نشرت الاسلام خارج شبه الجزيرة بعد أن أعادت رفع أعلامه التي طواها العرب المرتدون.. ولولاها لتهددت الاسلام مخاطر أن يصبح مجرد نحلة من النحل التي عرفها التاريخ، أو ديانة يقف شرف التدين بها عند قلة من الناس.. لقد كانت هذه «الدولة» هي الأداة التي تحقق بها وعد الله سبحانه في قرآنه الكريم: (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون)(٢٠)!..

إن «التشيع» كمذهب ـ لم يبلغ في المنطق والاتساق والتماسك مبلغ «الاعتزال».. وعبقرية الليث بن سعد (٩٤ ـ ١٧٥هـ ٧١٣ ـ ٧٩١م) ومحمد بن جرير الطبري (٢٢٤ ـ ٣١٠هـ ٨٣٩ ـ ٩٢٣م) في الفقه لا تقل عن عبقرية مالك بن أنس (٩٣ ـ ١٧٩هـ ٧١٢ ـ ٧٩٥م)ومحمد بن أدريس الشافعي (١٥٠ ـ ٢٠٤هـ ٧٦٧ ـ ٨٢٠م).. لكن وجود «الجماعة المنظمة» هو الذي ضمن البقاء لمذهب التشيع، ولفقه مالك والشافعي، على حين ذاب الأعتزال، واندثر إبداع الليث والطبري كفقهاء.. وهذا برهان على أهمية «النظام والتنظيم» بالنسبة لبقاء وانتشار الدعوات.. وبرهان على مكان «الدولة» ـ رغم طابعها المدني ـ من الاسلام كدين.. **فتميز طبيعتها عن طبيعة الدين، وإن برأها من «الكهانة والثيوقراطية»، إلا انه لا يقطع الصلات بينها وبين الدين، على النحو الذي يقول به العلمانيون، فهي واجبة، بنظر الاسلام، وضرورة شرعية، لأن في تخلفها تخلف الواجبات التي فرضها الدين!**

* * *

معالم دولة الرسول
عليه الصلاة والسلام:

على أن أبلغ رد على العلمانيين، القائلين بعلمانية الاسلام، والذين يزعمون أن محمداً، صلى الله عليه وسلم، لم يؤسس دولة ولم يقم حكومة ولم يكن قائداً سياسياً للمجتمع المدني الذي عاش فيه بعد هجرته (١هـ ٦٢٢م).. إن ابلغ رد على هؤلاء هو الاشارة إلى معالم هذه الدولة التي أسسها الرسول وصحبه، وهي المعالم التي تواترت أخبارها في أمهات مصادر التاريخ والحديث..

● قبل شهور من هجرة الرسول، صلى الله عليه وسلم، من مكة إلى المدينة تم عقد تأسيس هذه الدولة بين الرسول وبين قادة الأوس والخزرج وممثليهم، الذين التقوا به في موسم الحج من ذلك العام.. فكانت «بيعة العقبة» هذه عقداً سياسياً وعسكرياً واجتماعيا ـ حقيقياً لا مفترضاً ـ لتأسيس الدولة الاسلامية العربية الأولى في التاريخ!.. فقبل هذه البيعة كان المسلمون بمكة جماعة مستضعفة، تخفي الايمان وتستخفي بشعائر الدين الجديد.. لكن هذه البيعة، التي تمت بين النبي وبين خمس وسبعين من وجوه الأوس والخزرج ـ من بينهم امرأتان ـ قد نصت وشملت

ـ إلى جانب الايمان بـ«الدين» الجديد ـ بنود تأسيس «دولة يثرب (المدينة)».. ففيها تمّ الاتفاق على: هجرة الرسول وصحبه إلى المدينة، مكونين مع أهلها أمة جديدة لها سلطانها الموحد والجديد.. وعلى ان يكونوا القوة المقاتلة لحماية الدعوة الجديدة والكيان السياسي والاجتماعي الجديد.. وعلى أن يحموا قائد هذا الكيان الجديد ـ الرسول، صلى الله عليه وسلم ـ ويمنعوه مما يمنعون منه أنفسهم ونساءهم وأبناءهم.. وعلى أن يحاربوا معه «الأسود والأحمر»، أي كل من يعاديه ويعتدي عليه في موطنه الجديد.. ولقد عاهد الرسول هذا النفر من الأوس والخزرج، الذين مثلوا «الجمعية التأسيسية» للدولة الاسلامية العربية الأولى، عاهدهم على أن يكون انتماؤه إلى هذا الكيان الجديد انتماء مصير مؤبد.. فجوابا على سؤالهم له:

«ـ يارسول الله، إن بيننا وبين الرجال ـ (يهود يثرب) ـ حبالا، وإنا قاطعوها، فهل عسيت إن نحن فعلنا ذلك، ثم أظهرك الله، أن ترجع إلى قومك وتدعنا؟!»

جوابا على هذا التساؤل، قال صلى الله عليه وسلم، وهو يبتسم:

«ـ بل الدم الدم، والهدم الهدم ـ (أي منزلي في منازلكم.. وقبري في مقابركم.. ومن طلب دمكم فقد طلب دمي!) ـ أنا منكم وانتم مني، أحارب من حاربتم واسالم من سالمتم»!

ولقد طلب النبي من هذه «الجمعية التأسيسية» أن يختاروا منهم القيادة، التي كانت بمثابة وزراء الرسول ومستشاري حكومته بين الأنصار.. فقال: «أخرجوا إلي منكم اثنى عشر نقيبا يكونون على قومهم بما فيهم»، فاختاروا تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس[٥١].

● فلما هاجر النبي، صلى الله عليه وسلم، والمؤمنون من قريش إلى المدينة، وجد بها إلى جانب من أمن بالاسلام من الأوس والخزرج ـ (الانصار) ـ قطاعات من قبائل المدينة العربية قد تدينت باليهودية.. فاتفق وممثلي هذه القطاعات والجماعات التي لم تدخل بعد في «الدين الجديد» على أن يدخلوا في «الدولة الجديدة»، كجزء من رعيتها السياسية، مع احتفاظهم بحرية الاعتقاد الديني.. فتكونت الرعية السياسية للدولة الجديدة، التي قاد الرسول حكومتها، من المؤمنين بالاسلام ـ مهاجرين وأنصار ـ ومن العرب الذين بقوا على يهوديتهم ـ . ولهذه الدولة وضع الرسول دستورا بلغت «مواده» نحوا من الخمسين مادة، ينظم كل شئون الدولة في السلم والحرب، وفي التعاون الأدبي والانفاق المادي، وفيما هو خاص بكل قبيلة وما هو عام في الرعية السياسية الجديدة.. وفي الموقف من الخارجين على هذا الدستور.. وفي حرمة الوطن الجديد وحدوده.. وفي علاقات هذه الرعية الجديدة بمشركي قريش، أعداء هذه الدولة الوليدة.. وفي المراجع عند الاختلاف على شأن من شئون هذه الرعية ودولتها..الخ..الخ..الخ.. ولقد سمى المؤرخون هذا الدستور مرة بـ «الصحيفة»، ومرة بـ «الكتاب».. لأنه قد تحدث في مواده، عن هذه الرعية السياسية لهذه الدولة الجديدة حينا بأسم «أهل هذه الصحيفة»، وحينا باسم «أهل هذا

---

(٥١) رفاعة الطهطاوي (الاعمال الكاملة) جـ٤ ص ١٥٩، ١٦٠. دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة بيروت سنة ١٩٧٧م

الكتاب»...

ففي هذا الواقع الجديد، وجدنا «أمة مؤمنة»، تتألف من المهاجرين والأنصار، الذين أقام عقد «المؤخاة» بينهم رباطا وثيقا في «الحق» وفي «سبل العيش».. ووجدنا مع المهاجرين والأنصار هذه الجماعة العربية المتهودة، التي دخلت مع المؤمنين في إطار «الرعية السياسية»، أي «الامة السياسية ــ والقومية» للدولة الجديدة.. ووجدنا هذا الدستور ــ الذي هو غير القرآن: دستور الجماعة المؤمنةـــ وجدنا هذا الدستور السياسي يتحدث عن أبرز جماعتين تتكون منهما هذه «الامة السياسية الجديدة»، فيقول عن المهاجرين والأنصار ــأمة الدينــ إنهم «أمة واحدة من دون الناس».. ثم ــبعد أن عدد قبائلهمــ يعدد قبائل العرب المتهودة، ليخلص لتقرير ولادة هذا الكيان السياسي «والأمة السياسية»، فيقول: «وان يهود بني عوف وبني النجار وبني الحارث الخ.. الخ.. أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم.. وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الاثم..»

ثم يقرر هيمنة الاسلام كدين، وقيادة محمد، صلى الله عليه وسلم، في هذا الكيان السياسي الجديد والدولة الوليدة، فينص في إحدى «مواده» على: «.. وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فان مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله...»(٢٠)

فهي، إذن «دولة».. سبق قيامها «عقد تأسيس».. وقام لها «دستور» لا زالت مواده المحكمة الصياغة تجتذب إعجاب أرباب هذا الفن من الفقهاء الدستوريين؟!..

● وأذا كانت أحداث الحرب والقتال ووقائع الغزوات والسرايا والبعوث قد شغلت الحيز الأكبر من صفحات مصادر السيرة النبوية ومراجع التاريخ التي أرخت للحقبة المدنية من عصر البعثة.. حتىلقد توارت، في هذه المصادر، معالم «الدولة» وأركان «الحكومة» وأدوات «الولاية» ودوائر «السلطة والسلطنة» التي قامت للاسلام والمسلمين في هذه الحقبة... إذا كان ذلك قد حدث لمصادر السيرة ومراجع التاريخ، فان مصادر السنة النبوية وصحاح الحديث النبوي وجوامعه قد ظلت الديوان الأعظم الذي بقيت فيه، متفرقة ومتناثرة، معالم هذه الدولة وأمارات «محمد ــالحاكمــ وقائد المجتمعــ وسائس الأمةــ ورجل الدولة»

ولقد قيض الله لهذه القسمة، التي تمثل المنطلق لتراث الاسلام السياسي، عالما أبحر في محيط السنة، والتقط منه اللبنات التي اقامت معالم دولة المدنية شامخة وبارزة ومتألقة للناظرين.. وهذا العالم هو الخزاعي، أبو الحسن علي بن محمد بن أحمد بن موسى بن مسعود بن

(٢٠) انظر نص هذه «الصحيفة ــ الكتاب» في امهات كتب السيرة النبوية.. ولقد أورده النويري في (نهاية الارب) جـ ١٦ ص ٣٤٨ــ٣٥١. طبعة دار الكتب المصرية. وانظره كذلك في (مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة) ص ١٥ــ٢١ جمع وتحقيق: محمد حميد الله الحيدر أبادي. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٦م.

موسى بن أبي غفرة الخزاعي (٧١٠ـ٧٨٩هـ ١٠٢٦ـ١١٠٣م).. أما كتابه الذي تفرد في تراثنا بكونه ديوان معالم دولة الرسول، عليه الصلاة والسلام، فهو كتاب (تخريج الدلالات السمعية)(٥٣).. ومن هذا الكتاب، الذي هو جُماع ما تناثر في مصادر الحديث النبوي من أخبار «الدولة» ومعالمها وأركانها ودوائرها وأدواتها ندرك **اننا بازاء «دولة» كاملة الأركان، تامة المعالم، قياساً على العصر والواقع الذي قامت فيه ونهضت لضبط شئونه وتلبية احتياجات الرعية فيه..**

فعلى رأس هذه الدولة كان القائد والأمير وولى الأمر والامام: محمد بن عبد الله، صلى الله عليه وسلم.. وكان له وزراء ومشيرون، اشتهر منهم: هيئة العشرة ـ المهاجرون الأولون.. ونقباء الأنصار الأثنا عشر.. وكان هناك من اختص «بالحجابة»، و «السقاية»، و «الكتابة»، و «الترجمة»، وحمل «الخاتم»، و «إمارة الحج».. الخ.. الخ..

وفي فقه الدين كانت هناك «عمالات»: «تعليم القرآن».. و «تعليم الكتابة والقراءة».. و «الافتاء».. و «تعليم الفقه».. و «إمامة الصلاة».. و «الأذان»..الخ..الخ..

وفي العلاقات الخارجية والاعلام كان هناك: «السفراء».. و «التراجمة».. و «الشعراء».. و «الخطباء».. الخ..الخ..

وفي القطاع الحربي، كان هناك ـ غير أمراء القتال وجنده ـ: «كتاب الجيش».. و «فارضوا العطاء».. و «العرفاء: رؤساء الجند».. الخ.. الخ..

وعلى النواحي كان هناك ولاة وأمراء للاقاليم.. وفيها كان القضاة.. وعمال الجباية والخراج.. وصاحب المساحة.. وعمال الزكاة والصدقات.. والخارصون للثمار.. وحارس الحمى.. الخ.. الخ..

كما كان هناك «فارضوا المواريث».. و «فارضوا النفقات»..الخ .. الخ..

كذلك كان هناك من يقوم بمهمة «المحتسب».. و «صاحب العسس».. و«متولي حراسة المدينة».. و «العين: الجاسوس».. و «السجان».. و «المنادي».. و «مقيم الحدود»..الخ.. الخ..

وعند الغزو، كان هناك: «أمراء الجهاد».. و «المستخلفون على المدينة».. ومن «يستنفر الناس للقتال».. و «صاحب السلاح».. و «صاحب اللواء».. و «أمراء أقسام الجيش الخمسة».. و «حراس القائد»، عليه الصلاة والسلام.. و «القائمون على متاع السفر».. ومن «يخذلون الأعداء».. ومن «يبشرون بالنصر».. الخ.. الخ..

---

(٥٣) انظر خلاصة هذا الكتاب في (الاعمال الكاملة للطهطاوي) جـ٤ ص ٤٨١ـ٧٦٥. وانظر نصه في ثنايا كتاب (نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الادارية) لعبد الحي الكتاني جـ١، ٢ طبعة بيروت دار الكتاب العربي

وكثير من هذه الوظائف الادارية كان لها أربابها، الذين عينهم الرسول فيها ابتداء، أو أقرهم على مهنهم وحرفهم.. ومنهم من عزله عن وظيفته وعين فيها البديل..

● ولقد كان المصطلح المعبر عن الامارة والسياسة وشئون الدولة، في ذلك التاريخ هو مصطلح «الأمر».. ومنه كان «الائتمار» و «الأمير».. ولتميز «الأمر» عن «الوحي والدين الخالص»، كان الأمرُ شورى في شرعة الاسلام.. وكانت الشورى فريضة إلهية وجبت على الرسول، صلى الله عليه وسلم: (وشاورهم في الأمر)(٥٤) .. وصفة للمؤمن، بنص القرآن الكريم (وأمرهم شورى بينهم)(٥٥) .. **وكما كان الرسول معصوماً في البلاغ عن الله سبحانه، لا ينطق فيه عن الهوى، لأن بلاغه هذا هو وحي يوحى.. فلقد كان في «الأمر: السياسة» مجتهداً ومستشيراً.. فهو في البلاغ الديني: بشر يوحى اليه.. وفي سياسة الدولة: بشر يجتهد ويستشير..** ومن هنا يأتي المَعلَم الثاني من معالم «دولة» الاسلام، والذي به تتميز عن «دولة الكهانة» و «الدولة الدينية»، التي عرفتها الحضارات غير الاسلامية، تستبد بها فئة خاصة بزعم أنها مفوضة للحكم بالحق الالهي..

فالدولة الاسلامية ترعى روح الشريعة الالهية الثابتة وتلتزم بالحدود القرآنية القطعية الدلالة والثبوت، ومن ذلك يتكون لها إطار ديني، يقف عند الكليات والمقاصد والغايات والفلسفات، وفي داخل هذا الاطار تجتهد الأمة بواسطة الدولة لتساير بابداعها الفكري في النظم والقوانين حركة الواقع المتغير والمتطور دائماً وابداً، بحكم قانون الله وسنته في تطور واقع الحياة والمجتمعات.. فهي «دولة» فيها «الثابت ـ الديني» وفيها «المتغير ـ المدني».. ومن هنا قامت «العلاقة»، وفي ذات الوقت «التمايز» بين «الرسالة» و «السياسة».. بين «الدين» و «الدولة» في هذا البناء الاسلامي الفريد!..

وإذا كان المَعلَم الأول من معالم دولة المدينة ـ والمتمثل في مظاهرها وقسماتها وأركانها وأدواتها ـ هو الرد المفحم والنقض الهادم لدعوى الذين زعموا ويزعمون «علمانية الاسلام».. فان هذا المَعلَم الثاني من معالم هذه الدولة ـ والمتمثل في تمييزها بين ما هو دين ثابت وما هو سياسة متطورة ـ وهو «التمييز» الذي ينكر «علمانية فصل الدين عن الدولة» إنكاره «كهانة الدولة الدينية وتوحيدها للسلطتين» ـ.. إن هذا المعلم هو الرد المفحم والنقض الهادم لدعوى الذين زعموا ويزعمون أن «الاسلام الدولة هو حكومة الله وحده أو حاكميته وحدها»!..

فعندما يقول المستشرق دافيد دي سانتيلا: «**إن الاسلام هو دولة الله المباشرة**، هو حكم الله الذي يرعى شعبه بعينه.. إن أساس الوحدة الاجتماعية، المسمى في المجتمعات الاخرى «بولس» *Polis* و «كيفتاس» *Civitas* أي الحكومة، يمثله (الله) عند الاسلام، فالله هو

(٥٤) آل عمران: ١٥٩.

(٥٥) الشورى: ٣٨

الاسم الذي يطلق على السلطة العاملة في حقل المصلحة العامة. وعلى هذا المنوال يكون بيت المال، هو: (بيت مال الله)، والجند هم: (جند الله)، حتى الموظفون العموميون، هم: (عمال الله). إن الله، في الشرع الاسلامي يقوم مقام سلطة المدينة *Civitas* وهو المبدأ الروماني القديم... **فالله وحده يقيم الأمراء، والله وحده يجردهم من الامارة والسلطان»(٥٦)؟!**

عندما يقول «سانتيلا» ذلك.. نقول له: ليس هذا هو الاسلام.. فلقد رأيته بعين الكهانة الكنسية الكاثوليكية، فأسقطت عليه الواقع الذي أقامته في أوربا العصور المظلمة.. وأقصى ما يمكن أن يعتذر عنه لصاحب مثل هذا التحليل هو أنه لم يرَ من الاسلام إلا نظرية الامامة الشيعية، ففيها وحدها «الله وحده هو الذي يقيم الأمراء».. وليس هذا هو الاسلام السياسي!

نقول ذلك ولدينا عشرات البراهين، المستمدة من إنجاز الرسول، صلى الله عليه وسلم، على «جبهة الدولة»، عندما التزم إنجازه السياسي هذا «بالتمييز» دوماً بين ما هو «دين خالص» وبين ما هي «سياسة» تقيم «الدولة» وتقودها وتنظم المجتمع وتطور عمران الحياة الدنيا.

وإذا كان المقام لا يسع الافاضة في إيراد هذه البراهين، فاننا نكتفي منها بالبعض، الحاسم في الدلالة على هذا الذي نقول..

١ــ ففي غزوة بدر.. وبعد أن عسكر الرسول، صلى الله عليه وسلم، بجيش المسلمين، استعدادا للقتال.. سأله المسلمون، بلسان الحباب بن المنذر، عن «طبيعة» قراره هذا؟ هل هو «دين»، فله الطاعة والتسليم؟ أم هو «سياسة» ورأي»، فيخضع للشورى والبحث والتعديل؟؟.. سأله الحباب:

«ــ يارسول الله، أرأيت هذا المنزل، أمنزل انزلكه الله، فليس لنا أن نتقدمه أو نتأخر عنه؟ أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟..»

فقال، صلى الله عليه وسلم:

«بل هو الرأي والحرب والمكيدة..»

فقال الحباب:

«يارسول الله، إن هذا ليس لك بمنزل! فانهض بنا حتى نأتي أدنى ماء من القوم ــ (قريش) ــ

(٥٦) (القانون والمجتمع) ص٤٠٩، ٤١٦، ٤٢٠. (ويتبع سانتيلا في هذا الراي العلمانيون الذين يتوسلون بهذا الراي إلى أن هذا النظام الاستثنائي حكومة الله، قد انتهى، ومن المحال عودته.. فالعلمانية هي الحل. انظر مصطفى مرعي. مجلة (المصور) العدد ٣١٠٤ في ٦ إبريل سنة ١٩٨٤م. و د. محمد أحمد خلف الله. جريدة (الأهالي) ص٥ عدد ١٤٠ في ٢٥ يوليو سنة ١٩٨٤م.

فننزله، ونغور ما وراءه من القُلُب ـ(الآبار)ـ ثم نبني عليه حوضا، فنملؤه ماء، ونشرب ولا يشربون..»

فاستحسن الرسول راي الحباب، وفعله!(٤٧)

فهنا «تمييز» ـمن المسلمين ومن الرسولـ بين ما هو «دين خالص» وما هو «سياسة لأمر الجيش»، كشأن من شئون «الدولة» و «الدنيا»..

٢ـ وفي غزوة الخندق ـ(سنة ٥ هـ)ـ .. عندما اشتد الأمر على المسلمين في المدينة المحاصرة، سعى الرسول، صلى الله عليه وسلم، إلى عقد «معاهدة» مع قادة «غطفان» وأهل «نجد»، يتخلون بموجبها عن حلفهم مع قريش، ويفكون حصارهم للمدينة، لقاء حصولهم على ثلث ثمار المدينة.. وبعد أن تمت المفاوضات، وأعد مشروع المعاهدة، وقبل إمضائه، استشار الرسول قائدي الأنصار: سعد بن معاذ، وسعد بن عباده.. فدار بينهم هذا الحوار الذي بدأه سعد بن معاذ:

«ـ يارسول الله، أهذا أمر تحبه فنصنعه لك؟ أو شيء امرك الله به فنسمع له ونطيع؟ أو أمر تصنعه لنا؟؟..

ـ بل أمر أصنعه لكم. والله ما أصنعه إلا لأنني قد رايت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة!..

ـ يارسول الله، والله لقد كنا نحن وهؤلاء القوم على الشرك بالله وعبادة الأوثان.. وما طمعوا قط أن ينالوا منا ثمرة إلا بشراء أو قِرى ـ(ضيافة)ـ فحين أكرمنا الله بالاسلام، وهدانا له وأعزنا بك نعطيهم أموالنا؟؟.. والله لا نعطيهم إلا السيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم!..»

فنزل الرسول، مسرورا، على رأي أصحابه، وعدل عن الراي الذي كان قد ارتآه.. وقال لقادة عطفان: انصرفوا، فليس لكم عندنا إلا السيف.. وتناول الصحيفة ـ(مشروع المعاهدة)ـ فمحاها(٤٨)!..

فهنا، أيضا، تمييز من الصحابة، قادة الأنصار، عند مداولاتهم مع رسول الله، صلى الله عليه وسلم، بين «الدين» وبين «السياسة».. فلما لم يجدوا ما رآه الرسول واشار به «وحيا ودينا خالصا»، يستوجب السمع والطاعة، قدموا مشورتهم واجتهادهم، الذي بدل الموقف، لأن القضية

(٤٧) ابن عبد البر (الدرر في اختصار المغازي والسير) ص١١٣. تحقيق: د.شوقي ضيف. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦م

(٤٨) المصدر السابق. ص ١٨٤.

سياسة وحرب واقتصاد.. وعلى رأيهم نزل الرسول، عليه الصلاة والسلام..

٣ــ وقصة الرسول مع تأبير نخل المدينة شاهد في هذا المقام.. فبعد هجرة الرسول، صلى الله عليه وسلم إلى المدينة وجد أهلها «يلقحون»-نخلها..«فقال: ما يصنع هؤلاء؟ قالوا: يأخذون من الذكر فيجعلونه في الأنثى. قال: ما أظن ذلك يغني شيئاً: فبلغهم، فتركوه.. فصار الثمر شيصاً..» فلما راجعوه في الأمر، قال: «**إنما هو الظن، إن كان يغني شيئاً فاصنعوه، فانما انا بشر مثلكم، وإن الظن يخطيء ويصيب، ولكن ما قلت لكم: قال الله!.. فلن اكذب على الله.. ما كان من أمر دينكم فالي، وإن كان شأناً من امر دنياكم فشانكم به. انتم اعلم بأمر دنياكم!..**»(٥٩)

فهنا، بالنص لا بمجرد الاستنتاج، تمييز حاسم وواضح وقاطع بين ما هو «سياسة ودنيا» وبين ما هو «وحي ودين»..

٤ــ ويدخل في هذا الباب.. باب «السياسة والراي والاجتهاد» إنجاز الرسول، صلى الله عليه وسلم، في ميدان «القضاء».. فلقد كانت تُعرض عليه المنازعات، فيستوضح البينات، ويجتهد، ثم يقضي «بالرأي»، لا بالوحي الديني، الذي لا ينطق عن الهوى.. ولذلك، فلقد تحدث إلى أصحابه منبهاً لهم على أن قضاءه ليس وحياً حتى يصادف الصواب مهما خفي، ومن ثم فهو ليس «ديناً»، وإنما هو من «الرأي والاجتهاد وأمور الدنيا» المتميزة عن شئون «الدين».. تحدث إليهم في هذا الأمر فقال: «إنكم تختصمون إليّ، ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض، «**إنما اقضي له بما يقول.. فانا بشر اقضي له على نحو ما اسمع، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه بقوله .. فأظنه صادقاً..** فانما أقطع له قطعة من النار فلا يأخذها!»(٦٠)

فهو هنا، صلى الله عليه وسلم، ينبه على أن بشريته تجعله يقضي بناء على ما يسمع من الحجج والبينات، وأنه قد يقضي بناء على «ظنه» صدق صدق طرف من طرفي النزاع.. وكل ذلك يخرج قضاءه من دائرة «الدين» الموحى به، المبرأ من الخطأ والمنزه عن الظن، ويدخل به إلى دائرة «الرأي والاجتهاد»، دائرة «الدولة والسياسة» لأمور الناس!..

٥ــ بل إننا لنجد لرسول الله، صلى الله عليه وسلم، موقفاً صريحاً يدعو فيه صحابته وقادة جيوشه إلى التمييز ما بين «حكم الله» سبحانه، الذي هو قضاء ديني قد اختص به، وأودع الوحي بعضاً منه، وبين ما هو سياسة وحرب واقتصاد وشئون تتعلق بالمجتمع والدولة، مما لم يرد فيها نص قطعي الدلالة والثبوت.. ذلك أن تقديرنا للامور وقرارنا فيها هو «حكمنا نحن»، وليس لانسان، حتى ولو كان صحابياً جليلا او سيفاً من سيوف الله أو اميرا من أمراء رسوله، أن يدعي أنه يحكم بين الناس بحكم الله، ولا أن قراره هو كلمة الله.. ينهي الرسول صحابته عن انتحال

(٥٩) المصدر السابق. ص ١٨٤.

(٦٠) رواه ابن حنبل.

هذه «السلطة الدينية» الالهية، ويطلب من قادة الجيوش وأمراء السرايا أن تكون معاهداتهم مع من يحاربون ويصالحون معاهدات واتفاقات موضوعة في الاطار البشري والسياسي، دون أن يزعم لها نسبة تخرجها من دائرة «الراي والاجتهاد» وتضفي عليها قداسة «حكم الله»!.. فلقد روى عنه، صلى الله عليه وسلم، انه «كان إذا أمّر ـ(بتشديد الميم مفتوحة)ـ اميرا على جيش أو سرية أوصاه: **إذا حاصرت اهل حصن، فارادوك ان تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن انزلهم على حكمك، فانك لا تدري اتصيب حكم الله فيهم ام لا»؟!**(٦١)

فهو هنا يدعو إلى التمييز بين حكم الله وقضائه ـ المأخوذ من النصوص القطعية الدلالة والثبوت وحدها ـ وبين حكم الناس وسياستهم وحربهم وقضائهم، وينهى عن أن يضفي البشر على أحكامهم الاجتهادية صبغة إلهية تمنحها قداسة أحكام الله!..

ولو لم يكن في سنته، صلى الله عليه وسلم، غير هذا الحديث الشريف لكفى في رفض الاسلام للسلطة الدينية الكهنوتية، ولقام دليلا على خطل الراي الذي زعم أصحابه أن حكومة النبي وسياسته للدولة إنما كانت هي «حكومة الله» و «حاكمية الله» التي تجعل «الدولة والسياسة» «دينا خالصا» فتنزع من الأمة الحق في أن تكون مصدرا للسلطة والسلطان فيما لم يسبق فيه حكم الله!..

* * *

ولما كانت السنة النبوية، التي مثلت «ديوان سياسة الدولة الاسلامية» على عهد البعثة، قد امتلأت بالمواقف والنصوص التي ضربنا منها الأمثال الشاهدة على التمييز ـ دون فصل ـ بين ما هو «رسالة ووحي ودين» وما هو «سياسة ورأي واجتهاد ودولة» في إنجاز الرسول، عليه الصلاة والسلام.. فلقد وجدنا كثيرين من علماء الأصول وأئمة الحديث النبوي يفردون المباحث التي قسمت هذه السنة إلى:

أ ـ سنة تشريعية، تمثل الثوابت الدينية، الواجب الالتزام بنصها، لتعبيرها عن الثوابت التي ضمنت وتضمن للامة تميزها الحضاري، رغم اختلاف الزمان والمكان..

ب ـ وسنة غير تشريعية، تمثل إنجاز الرسول في سياسة الدولة.. وفي القضاء، وكل ما سكت عنه «الوحي الديني» مما تعلق بالمتغيرات التي تتبدل وتتطور باختلاف الزمان والمكان.. لقد ازدانت مباحث الكثير من علماء الأصول وأئمة الحديث في تراثنا بالآثار الفكرية التي عنيت بهذا المبحث الهام.. بل ومنهم من أفرده بالتأليف في كتاب خاص!.. وفي هذا المقام تكفي إشارتنا إلى اثنين من هؤلاء الأعلام:

● فالامام القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس (٦٨٤هـ ١٢٨٥م) يجعل هذه القضية محور

---

(٦١) رواه مسلم والترمذي والنسائي وأبو داود وابن ماجة والدرامي وابن حنبل.

كتابه الهام (الاحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والامام).. وفيه يقسّم السنة النبوية الشريفة إلى أقسام أربعة:

أولها: تصرفات الرسول «بالرسالة» أي بحكم كونه رسولا يبلغ رسالة ربه ويبشر وينذر بوحي السماء.

وثانيها: تصرفات الرسول «**بالفتيا**»، أي المتعلقة بالفتاوى التي يفسر بها غامض الوحي ويفصل بواسطتها مجمله.

وثالثها: تصرفات الرسول «بالحكم»، اي القضاء، وهي التي تتعلق بقضائه بين الناس في المنازعات.

ورابعها: تصرفاته «بالامامة، أي السياسة»، وتشمل كل أقواله وأفعاله واقراراته الخاصة بالدولة والسياسة في مختلف الميادين والمجالات.

وبعد هذا التقسيم، يحدد الامام القرافي أن القسمين الأول والثاني من السنة ـ(أي التصرفات بالرسالة، وبالفتيا في الدين)ـ هما تبليغ وشرع، يدخلان في باب «الدين».. أما القسم الثالث ـ(أي تصرفات الرسول بالحكم ـالقضاءـ)ـ فليست دينا، إذ هي مغايرة لتصرفاته بالرسالة، وبالفتيا.. ومن ثم يجب الوقوف بها عند محل ورودها، لأن أحكامه فيها مترتبة على ما ظهر للرسول، صلى الله عليه وسلم، من البينات التي حكم وقضى بناء عليها ووفقا لها.

وكذلك الحال مع تصرفاته وسننه، صلى الله عليه وسلم، في الامامة، التي هي رئاسته للدولة وسياسته لشئونها العامة والمتنوعة وفق المصلحة فيما هو مفوض إليه.. وفي هذا القسم تدخل الآثار والسنن والمأثورات التي تتحدث عن: قسمة الغنائم، والتصرفات المالية المتعلقة بالأرض والزراعة والتجارة والحرف والصناعات..الخ.. وتجييش الجيوش وتجهيزها وقتالها.. وكذلك عقد المعاهدات.. والأمور الادارية المتعلقة بتعيين القادة والأمراء والولاة والقضاة والعمال.. الخ.. الخ.. .

ففي هذن القسمين ـ(الثالث والرابع)ـ من أقسام السنة النبوية يتحقق التأسي والاقتداء بالرسول وسنته بالتزامنا المبادىء والمعايير الكلية والمقاصد والغايات التي حكمت تصرفات الرسول، صلى الله عليه وسلم، في كل من «القضاء» و «السياسة»..

فليس «الحكم والقضاء»، وليست «السياسة» وشئون المجتمع السياسية دينا وشرعا وبلاغا، يجب فيه الالتزام بما في السنة النبوية من وقائع وأوامر ونواهي وتطبيقات، لأنها أمور تقررت بناء على بينات قد يتبين لنا غيرها، وعالجت مصالح هي «بالضرورة» متطورة ومتغيرة.. وذلك

على عكس ما هو «دين» و «شرع» و «بلاغ»، من هذه السنة النبوية الشريفة، مثل ما جاء منها متعلقا بالرسالة، وبالفتيا، فان الاتباع فيه واجب ديني، والتقيد بأحكامه شرط لصحة إيمان المؤمن بالاسلام(٦٢)

إن صحابة رسول الله لم يغيروا شيئا من «سننه الدينية»، بينما اعملوا رايهم واجتهادهم في سننه السياسية والادارية، فوجدنا الولاة والعمال الذين ولاهم الرسول وظائف الدولة، كعمال على الاقاليم، وجباة للاموال والصدقات، وكسفراء وكتاب ومترجمين..الخ.. الخ.. وكذلك سننه في تنظيم الجيوش وأساليب القتال وإدارة شئون الدولة.. الخ.. الخ.. قد اصابهم واصابها تغييرات وتغييرات.. فكان ذلك شاهداً من شهود التمييز بين ما هو سياسة ودنيا وما هو وحي ودين.. وكان، ايضاً، عاملا حدد نطاق التاسي ومضمونه في السنة النبوية.. ووجدنا أسلافنا من علماء الكلام والأصول يقررون: أن «التاسي بالرسول ليس بواجب إلا في الشرعيات المخصوصة، التي قد أمنا منه وقوع الخطأ فيها، دون غيرها..»!(٦٣)

● وبعد الامام القرافي، أتى الفقيه المجدد، والمجتهد الأصولي، والامام المحدث: ولي الله الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي (١١١٠ـ١١٧٦هـ ١٦٩٩ـ١٧٦٢م) ليقرر ذات الحقيقة وذات المباديء في كتابه (حجة الله البالغة)، الذي قسم فيه السنة النبوية الى قسمين:

ـ**أولهما:** ما سبيله تبليغ الرسالة، وفيه قوله تعالى: (وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا)(٦٤) ويدخل في هذا القسم: علوم الآخرة، وعجائب الملكوت، وشرائع ضبط العبادات.. وبعض هذه العلوم وحي، وبعضها اجتهاد جاء بناء على ما علّمه الله من مقاصد الشرع، فهو بمنزلة الوحي..

وثانيهما: ما ليس من باب تبليغ الرسالة، وفيه قوله صلى الله عليه وسلم: «إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا امرتكم بشيء من رأيي فانما انا بشر» وقوله، في قصة تأبير النخل: «فاني إنما ظننت ظنا، ولا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئا فخذوا به، فاني لم أكذب على الله»(٦٥)..

وفي هذا القسم تدخل: علوم الدنيا: الطب، والزراعة، والصنائع، والحرف، وكل ما كان سنده ومصدره التجربة.. والأمور المتعلقة بالسياسة، من كل «ما يامر به الخليفة» في

---

(٦٢) القرافي (الاحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والامام) ص٨٦ ـ ١٠٩، تحقيق: الشيخ عبد الفتاح ابو غدة. طبعة حلب سنة ١٩٦٧م.

(٦٣) قاضي القضاة عبد الجبار بن احمد (المغني في أبواب التوحيد والعدل) جـ١ ص ٢٨٦. طبعة القاهرة.

(٦٤) الحشر: ٧.

(٦٥) رواه مسلم وابن حنبل.

الحرب والغنائم.. الخ.. الخ.. وكذلك أمور القضاء، لأنها مبنية على البينات والأيمان..(٦٦)

فكل ما خرج عن القسم الخاص بتبليغ الرسالة الدينية، من السنة النبوية الشريفة، فليس من ثوابت «الدين»، وإنما هو من متغيرات «الدنيا والسياسة»، التي على العقل المسلم أن يتناول موضوعاتها ابتداء بالنظر والاجتهاد.. على أن يكون نظره فيها واجتهاده محكوماً بالاطار الديني المتمثل في الحدود التي هي قطعية الدلالة والثبوت، وفي روح الشريعة ومقاصدها، وفي تحقيق المصلحة لمجموع الأمة ودفع الضرر والضرار عن جمهور المسلمين..

* * *

إن الاسلام: «دين» و «دولة»..وإن «واو» العطف التي تعطف «الدولة» على «الدين» كما تفيد «المغايرة»ـ وهذا هو معناها اللغوي ـ فانها تفيد قيام الصلة والاشتراك.. فهناك تمايز بين «الدين» و «الدولة».. بين «الرسالة» و «السياسة»، وفي ذات الوقت هناك صلات وخيوط ووشائج تربط بين «الرسالة» و «السياسة».. بين «الدين» و «الدولة» بروابط الحدود الاسلامية ومقاصد الشريعة التي شرعها الله.. وهذا هو النهج الوسطي الذي ميز ويميز موقف الاسلام في هذه المعضلة الفكرية، التي تطرف إزاءها الكثيرون، وخاصة في الحضارات غير الاسلامية، فقال فريق منهم بالكهانة التي جعلت «الدولة» ديناً، والسلطة فيها دينية لها قداسة الدين وثباته المستعصي على التطور والتغيير.. وقال فريق آخر بالعلمانية، التي فصلت «الدين» عن «الدولة»، وأطلقت العنان لعقل الانسان وسلطة البشر في سياسة المجتمع، دونما حدود، حتى لو أحلت الحرام وحرمت الحلال..

وإذا كان النهج الاسلامي قد برئ ويبرأ من هذا الغلو.. فان مصدره ومنطلقه كان ولا يزال: الفقه والوعي بطبيعة العلاقة بين «الرسالة» و «السياسة» في الانجاز النبوي.. إنجاز **(محمد: الرسول ـ السياسي)**، عليه الصلاة والسلام.(٦٧)

---

(٦٦) ولي الله الدهلوي (حجة الله البالغة) جـ١ ص. ١٢٨، ١٢٩. طبعة القاهرة سنة ١٣٥٢ هـ.

(٦٧) لمن يبغي المزيد عن التفصيل حول آراء في علاقة الدين بالدولة هناك كتبنا: (الخلافة ونشأة الاحزاب الاسلامية) و (المعتزلة واصول الحكم) و (المعتزلة والثورة) و (الاسلام والسلطة الدينية) و (الاسلام بين العلمانية والسلطة الدينية) و (نظرية الخلافة الاسلامية) و (العلمانية ونهضتنا الحديثة)

«التسيير الذاتي»

في التجربة التاريخية

للمجتمعات العربية الأسلامية

منير شفيق*

استخدام تعبير «التسيير الذاتي» مستحدث، وقد أريد منه التدليل على نمط في تسيير المصانع من خلال المنتجين فيها تمييزاً عن التسيير الذي يتم من خلال الحكومة. وقد اصبح اشمل من الاقتصار على المصنع فاصبح يطلق على المؤسسات والشركات والتعاونيات الزراعية التي تدار من قبل العاملين فيها. ولكنه ضمن هذا التحديد لا يصلح الا جزئياً لان يطلق على جوانب من ادارة العملية الانتاجية في التجربة الاسلامية التاريخية. ذلك ان الاسلام من جهة والتجربةالاسلامية التاريخية الواقعية من جهة اخرى يحملان سمة المنهجية الشمولية في ادارة العملية الانتاجية اي الجمع بين الجوانب العقدية والفكرية والاخلاقية الى جانب الجوانب الاقتصادية والادارية والتقنية. بينما يقوم تحديد التسيير الذاتي على غلبة العنصر الاداري والاقتصادي دون تغطية الجوانب الاخرى. مما اقتضى هذا التنويه في بداية البحث فكان لابد من استخدام هذا التعبير المحدث باعتبار التجربة الاسلامية التاريخية عرفت شبها له من ضمن تجربتها الشاملة الغنية وقد ساعد على امكانية استخدامه ذلك النمط التاريخي الذي تعاملت معه القوى الاسلامية قبل الغزو الاستعماري الحديث حيث كانت كل قرية تنظم ذاتيا توزيع الارض بين عائلاتها وافرادها والاشراف على العملية الانتاجية اشرافاً ناجحاً صمد أمام مئات والاف السنين بينما مازالت تجارب التسيير الذاتي في المجتمعات الاشتراكية المعاصرة، تتراوح بين الاخفاق والنجاح الجزئي. ولعل من اولى اسباب ذلك اعتماد التسيير الذاتي على عنصر المنفعة الاقتصادية لدى المنتجين دون وجود دوافع اخرى مثل العقيدة والالتزام باخلاق التكافل والتعاون عقدياً وغير ذلك. وهذا ما يجعل نقل موضوعة التسيير الذاتي الى المجتمعات الاسلامية مرشحاً للاخفاق ما لم تستند العملية المذكورة الى الاسلام والتجربة التاريخية الاسلامية.

السؤال الذي يراد الاجابة عنه في هذه الورقة هو الى اي مدى كانت هنالك تقاليد في التاريخ الاسلامي الواقعي لعلاقات «التسيير الذاتي» والتعاون والعمل الجماعي المشترك وهل يدخل ذلك ضمن نمط مجتمع يقوم في اساسه، من الناحيتين الاقتصادية والاجتماعية على تلك العلاقات

---

*منير شفيق، كاتب ومفكر، مدير مركز التخطيط الفلسطيني.

ومن ثم يكون سياق تطوره اللاحق يفترض نمطاً منسجماً مع سياق تلك العلاقات ويمضي في اتجاهها ضمن معطيات الحياة المعاصرة وليس في اتجاه التحول الى نمط الراسمالية الفردية او نمط الدولة الاشتراكية (دكتاتورية البروليتارية) لان الخروج على ذلك السياق سيؤدي الى العودة للبحث عنه من جديد بعد فشل ما حدث من تحويل عنه.

تعطي دراسة النظام الاقتصادي الذي عرفه التاريخ الاسلامي الواقعي دليلا قويا على نمط مجتمعي يختلف كلية في تركيبه الاساسي وفي القوانين المتحكمة في مسار تطوره عن تركيبة النمط الاوروبي في مختلف الوانه العبودية ـ الاقطاع ـ الراسمالية ـ وهنا يمكن ان تحدد باختصار شديد اهم سمات النمط الاسلامي المذكور في البلاد العربية.

اولا: ملكية الوحدة الاجتماعية

لم تقم الملكية في التاريخ العربي الاسلامي حتى بدايات التغلغل الاستعماري في القرن التاسع عشر، على اساس نمط الملكية الجرمانية الفردية التي تحدث عنه ماركس باعتباره نموذج الملكية، في النمط الحضاري التاريخي الاوروبي ولم تعتبر الملكية الفردية ملكية مقدسة او مطلقة يحق للمالك التصرف بها بيعاً وتوريثاً وحتى تدميراً كما تنص اصول القانون الروماني. ان الوان الملكية التي عرفتها هذه البلاد قامت على اساس التصرف والاستخلاف والتي تكرست في الشرع الاسلامي امتازت، بوجود عدة انماط من الملكية تتراوح من ملكية الوحدات الاجتماعية، الى ملكية الارض المشاع والمرافق العامة الى ملكية الدولة، الى الملكية الفردية، الى ملكية الوقف الذري والخيري. ولكنها جميعا تنبثق من النظرية الاسلامية القرآنية وهي خلافة الانسان للارض ومسؤوليته في إعمارها واعتبارها جسر العبور الى الآخرة.

ان الوقوف عند نمط الملكية الاجتماعية مثل ملكية الوحدات الاجتماعية، مثلا ملكية الاراضي التابعة لقبيلة او عشيرة او عائلة، او قرية او ناحية او منطقة، او نمط ملكية المشاع او ملكية الوقف العام لعموم المسلمين او لفئات محددة منهم، يشكل النمط الاقرب الى دراسة حالة تسيير ذاتي وعلاقة انتاجية واجتماعية وسياسية مشتركة. فكانت الجماعة الاسلامية المعنية تقوم من خلال اهل الحل والعقد بادارة العملية وتنظيمها واعادة توزيع حق التصرف المحدد لفترة معينة في الارض المشاع او الوقفية العامة، فضلا عن انجاز القرارات الاساسية المتعلقة بها. واهل الحل والعقد هؤلاء كانوا من العلماء ورؤوس العائلات والعشائر ومن عرفوا بالحكمة والتجربة والنفوذ الشعبي. ولم يكن دورهم في حياة القرية يحمل طابع لجنة مشرفة على تعاونية وانما كانوا يجمعون تحت قيادتهم مختلف الجوانب كما ان رابطتهم مع القاعدة الشعبية او المنتجين تتعدى العلاقة الاقتصادية والادارية لتشمل العقيدة والفكر والسياسة ومعالجة مختلف المشاكل. وقد بقي هذا النمط سائداً في الريف الاسلامي الى ان بدأ الاستعمار يضغط على الدولة العثمانية لفرض قوانين تسمح بتحطيم الملكية الاجتماعية والعامة والوقفية ولم يأخذ بالزوال إلا بعد تمزيق الدولة العثمانية وقيام الحكومات الاستعمارية باعادة توزيع الارض وتسجيل ملكيتها على اساس

فردي، في الأغلب، على أساس ملكيات كبيرة. ان هذا الطراز من الملكية العامة يجب ألا يخلط بالتصور الغربي السائد حول القبيلة الرعوية او البدوية ما قبل الزراعة. ان التحضر في هذه المناطق لم ينتقل كما حدث في مجتمع روما القديمة أو أثينا الى نظام الملكية الفردية الذي اتخذ شكل النظام العبودي والاقطاعي أو الرأسمالي وانما بقيت القبيلة ومتفرعاتها متماسكة، وتشكل أساس الوحدة الاجتماعية التي تسكن المدن وتشتغل في التجارة أو الحرف أو تمارس السلطة السياسية والعسكرية. أو تلك التي تسكن القرى وتمارس الزراعة وتربية الحيوانات والصناعات الناتجة عن المجتمع الزراعي.

لهذا لم يكن مسار التطور باتجاه تحول الملكية الى ملكية فردية يملكها السيد بينما يحرم غالبية المجتمع من الملكية. وانما كان التوجه ان تبقى الملكية للوحدة الاجتماعية التي حافظت في داخلها على روابط الدم والقرابة. أما زعيم القبيلة فليس السيد المالك وأعضاء القبيلة ليسوا العبيد، وانما هو رأس الوحدة الاجتماعية بمعنى راعيها وحكيمها وزعيمها والممثل لقيمها. ومن ثم تقوم علاقته بها على أساس مختلف تماماً عن علاقة السيد بالعبيد، انها أقرب ما تكون الى علاقة أفراد العائلة الواحدة، دون ان يعني ذلك «المساواتية» أو عدم تمتعه بامتيازات نابعة من مكانته على رأس الوحدة الاجتماعية. ولكنها امتيازات ليست نابعة من ملكيته الخاصة وتبعية المنتجين له كعبيد أو أقنان أو أجراء. ولهذا يقوم هذا النمط على أساس من التعاون والتكافل والتسيير الذاتي، إذا صح التعبير، والعمل المشترك. وهنا يلاحظ ان الملكية الواسعة التي تعود الى مجموع القبيلة أو القرية تقسم على أساس أسهم بين العائلات والأفراد وفقاً لاصول معينة.

ولكن هذا التقسيم يعاد فينظر فيه كل عام أو أكثر وفقاً لاصول معينة أيضاً، يضمن إعادة التوزيع العادل للتصرف في الملكية العامة بين العائلات والأفراد المنضوين ضمن الوحدة الاجتماعية المحددة. كما ان دفع الضريبة للحاكم سواء جمعها باسم الدولة أو اقطعته الدولة تلك الأراضي فقد كانت تتم بصورة جماعية لا بصورة فردية. فالعلاقة بين السلطة والفرد غير مباشرة لان العلاقة المباشرة هي بين السلطة أو المقتطعة له الأرض والوحدة الاجتماعية فالمنتجون لا يتبعون له كما الحال في أنظمة العبودية والقنانة والأجر. فعلاقته بهم أقرب تكون لعلاقة جابي الضريبة ولكن حتى هذه كانت تمر عبر أهل الحل والعقد أو من ينوب عنهم. لهذا يجب ان يفرق هنا تفريقاً حاسماً بين الاقطاع الذي ورد في الحياة الاقتصادية للمجتمعات الاسلامية العربية وبين الاقطاع الذي هو ترجمة عربية مشوشة لكلمة «فيودالي» في الغرب لان الاقطاع او الاقتطاع هنا هو أقرب ما يكون الى إلتزام جمع الضريبة منه الى ملكية الأرض على الطريق الفيودالية الجرمانية. لأن رقبة الأرض في أغلب البلاد العربية هي أرض عنوة وفقاً للشرع الاسلامي تدخل ضمن المشاع والوقف لكل المسلمين. ومن ثم لا يحق تمليكها شرعا لفرد «فيودالي» ولا حتى يحق للدولة ان تدعي ملكيتها والتصرف بها باعتبارها كذلك.

ان العلاقة داخل الوحدة الاجتماعية فيما بين الأفراد أو فيما بين القيادات تقوم على أسس جماعية، بمعنى لها تقاليدها المقررة من قبل الجماعة ولا يستطيع أي فرد، بما في ذلك الرأس

الخروج عليها أو التلاعب بها أو الادعاء أنه مالك للأرض وان الآخرين عبيد وأقنان عنده فعلى سبيل المثال لا يستطيع رأس الجماعة ان يجعل رغباته ومصالحه هي القانون في علاقته بأفراد وحدته الاجتماعية كما يفعل الاقطاعي -الفيودالي أو السيد في التجربة الاوروبية، لأنه ان فعل ذلك تضطرب الوحدة الاجتماعية من أساسها، وتتغير طبيعتها، وتصبح غير قادرة على العمل كوحدة متجانسة، متماسكة، متكافلة، الأمر الذي يفرض التحرك بسرعة حين يحدث هذا الخروج لاعادة الأمور الى نصابها. وقد عرف التاريخ الاجتماعي تقاليد كثيرة في هذا الشأن.

ان هذا النمط من الملكية والعلاقات الانتاجية والحياة الاجتماعية والسياسية لا يجوز ان ينظر اليه باعتباره نمطا بدائياً أو مشاعياً. أو باعتبار النمط العبودي أو الاقطاعي الفيودالي الغربي. كما لا يمكن اعتباره من أنماط ما قبل الرأسمالية، بمعنى ان مساره الطبيعي يتجه الى التطور نحو مرحلة أرقى هي الرأسمالية. وذلك لأن السياق الداخلي أو القوانين التي حكمت التطور في النمط العربي ــ الاسلامي المذكور قد تمت من خلال المحافظة على تماسك الوحدات الاجتماعية والتأقلم مع كل تطور في أدوات الانتاج والعلوم دون فرط تلك الوحدات وملكيتها العامة. بكلمة أخرى، تشكل الجماعة لا الفرد، أو الطبقة القاعدة التي يقوم على أساس وحدتها كامل البناء الاقتصادي والاجتماعي ويجري الارتقاء. ولهذا كان يتم كل تغير في التاريخ الواقعي ضمن المحافظة على وحدة الجماعة، والارتقاء بعلاقة التعاون والتضافر والاتحاد داخلها. أما الخروج عليها فيمثل انحرافا وليس تطوراً الى أرقى ولهذا ان مضمون عبارات مثل القبيلة ــ العشيرة ــ العائلة ــ القرية ــ المنطقة ــ الوحدة المهنية، يجب ان يتحرر من ذلك المفهوم التبسيطي المستخدم في الأدبيات المعاصرة الجائزة بالتحديدات الضريبية لهذه المفردات كما يجب الا تدرس هذه الوحدات باعتبارها حالة متخلفة تتناقض مع التطور أو وحدة الأمة أو أنها تحمل معنى يبعث النفور في الاذن. في الواقع، يجب ان ينظر إليها كتجربة تاريخية غنية في مضمار العمل الجماعي والعلاقات الجماعية بما في ذلك المراحل الأعلى في التقدم المادي والعلمي والانتاجي ومن ثم لولا التدخل الخارجي القسري للاستعمار لتغيير هذا المسار التاريخي لكان من الممكن الانتقال الى مراحل التصنيع والمزارعة المكننة الآلية ضمن المحافظة على الملكية الجماعية. وكانت خيرات المراحل السابقة في عمل الجماعة المشترك وتكافلها وتعاونها قد ساعدت على ولادة أشكال جديدة مناسبة تأتي إبناً شرعياً للمسار الجماعي التاريخي ولا سيما حين يجري ذلك ضمن الشروط التي يقتضيها الاسلام الموحد الناظم لهذا المسار في مختلف ما يمكن ان يأخذه من صور وأشكال على حد تعبير الشهيد سيد قطب.

ان الدراسة المدققة لانقسام المجتمعات الاسلامية في البلاد العربية الى وحدات اجتماعية ضمن مفهوم كلي لوحدة الأمة تفتح آفاقا أمام التطور المستقبلي وأشكال العمل الجماعي، بما في ذلك أشكال الملكية، والتسيير الذاتي في مجال الانتاج والتكافل الاجتماعي. ان دراسة مدققة لتاريخ الاقتصاد الاجتماعي ــ السياسي في هذه البلاد يخلصنا من التصور القائل ان التطور الانساني يتحدد في كل مكان على أساس معايير المرحلة العبودية فالاقطاعية فالرأسمالية المرتبطة بالملكية الفردية من النمط الجرماني.

في الحقيقة ان الوقائع التاريخية تثبت ان مسار التطور في المجتمعات الاسلامية التي سار فيها قانون الشرع قد تم ضمن قوانين وشروط اجتماعية مختلفة عن مسار التطور في المجتمعات الاوروبية. كما ان الوقائع التاريخية تثبت ان الغزو الاستعماري لتلك المجتمعات عمد الى تحطيم أشكال الملكية الجماعية والعامة المختلفة، وتحطيم الوحدات الاجتماعية، وحاول فرط المجتمع الى أفراد بدل الجماعات (الوحدات الاجتماعية) لاقامة نمط اقتصادي اجتماعي يخرج عن مساره التاريخي ليدخل مسار التبعية الى الخارج وبهذا يفقد مقوماته المستقلة الأساسية. وكانت سمة هذه العملية محاولة فرض نمط الملكية الفردية من الطراز الجرماني، وضرب أشكال الملكيات العامة والاجتماعية، وتحطيم الوحدات الاجتماعية التي تشكل الوعاء للهيكلية التحتية والفوقية في هذه المجتمعات. ان هذا النمط الذي نشاهده الآن، سواء بشكل الملكية الاقطاعية التي عرفتها مرحلة الاستعمار المباشر أو الملكية ذات الطابع الراسمالي أوملكية الدولة الاشتراكية فيما بعد بدأ مع الضغوط التي مورست على الدولة العثمانية لتغيير قوانين الملكية حيث كانت ٧٥٪ من ملكية الأرض في الدولة العثمانية حتى عام ١٨٤٠ ملكية عامة، بينما اغلب الـ ٢٥٪ الباقية كانت ملكيات وقفية لها طابع أوسع من الملكية الفردية ذات الطابع الجرماني أيضاً ويضرب بن بلله مثلا على الملكية الوقفية (الاحباس) في تونس، وقد غطت ثلاثة أرباع الملكيات ومن هنا أصبح ما لدينا هو نمط هجين لا يشكل امتداداً للسياق التاريخي لهذه البلاد فالملكية الاقطاعية الحديثة التي تشكلت في بعض البلدان العربية تمت على أيدي الاستعمار والأشكال الأخرى تمت بالقسر على أيدي السلطات الحاكمة وبعد تصفية كبار ملاك الأراضي في مرحلة الاستقلال أو على الأصح مرحلة الانقلابات العسكرية وانظمتها. وبالمناسبة لا يجوز تسميته بالنمط الراسمالي لئلا تختلط صورته بصورة النمط الرأسمالي الاوروبي. ومن ثم فان التطور الذي ينتظره له أحد احتمالين: أما الايغال في طريق المزيد من التبعية للنمط الرأسمالي أو لنمط ملكية الدولة البيروقراطية أو ملكية التعاونيات الواقعة تحت تحكم الدولة أو الحزب الحاكم لا المنتجين والمجتمع، وأما العودة الى الامساك السابق بسياقه، والانتقال الى حالة تتسم بتحقيق أعلى درجات الاستقلالية. وهذا يقتضي اعتبار نظام الوحدات الاجتماعية المتكافلة المتآلفة المتعاونة نظاماً قائماً بذاته يدير الملكية المشاع أو الوقف العام ونفسه منبثقاً عنهما الأمر الذي يسمح بعدم الوقوع في براثن النظام الرأسمالي، أو ملكية الدولة وحزبها، أو الانظمة الهجينة التابعة. وبهذا يكون من مهام الفكر الاسلامي المعاصر الاسهام في صياغة النظرية العملية للعودة بالمجتمعات الاسلامية الى النمط الاسلامي بتكامل الوحدات الاجتماعية وتفاوتها ضمن إطار مختلف أشكال الملكيات التي يوازن الشرع بينها. وان مثل هذه الصياغة تحتاج الى ركيزتين الأولى ركيزة الشرع والثانية ركيزة التجربة الاسلامية التاريخية من أجل الافادة منها حتى تكون عملية المستقبل موصولة روحياً بروح الأمة وعمليا بتجربتها التاريخية بعد ان يصار الى تخطي الظروف التاريخية السابقة وما ولدته من صور وأشكال لمعايشة ظروف الزمن الراهن، وما يقتضيه من صور وأشكال في إعادة بناء المجتمع الاسلامي المعاصر. وبهذا يصبح من الممكن السير على طريق النهضة الشاملة بما تتطلبه من تنمية على مختلف الصعد من جهة وبما يخلص الأمة من حالة التبعية السائدة من جهة أخرى.

ولهذا لابد من إعادة التنظيم الشامل لاشكال الملكيات التي عرفتها التجربة الاسلامية التاريخية وفي مقدمها الملكية التي تشرف عليها الجماعات والمؤسسات والنقابات والبلديات والعائلات والمجالس الجمهورية والقروية الشعبية والملكيات الفردية المتقيدة بالشرع تشكل ضرورة لتجنيب المجتمعات الاسلامية السلبيات المدمرة لاشكال الملكية الفردية الراسمالية، او الاقطاعية أو ملكية أجهزة الدولة والحزب الحاكم ولكن العملية غير ممكنة إلا من خلال الصراع الشديد لان العملية في جوهرها عملية استعادة دور الشرع الاسلامي في حياة الناس ومن ضمنها حق المنتجين والشعب في الملكية وهو أمر لا يسلم به كبار الاحتكاريين الفرديين عن رضا كما ان أجهزة الدولة والحزب الحاكم لا تفرط بسيطرتها على الملكية العامة عن رضا وقناعة ناهيك عن المقاومة الخارجية الهائلة لمثل هكذا توجه.

ثانيا: التوازن في انماط الملكية:

ان هذا النمط من ملكية الوحدات الاجتماعية لم يكن النمط الوحيد السائد. لانه لو كان كذلك لشكل نقيضاً لوحدة أكبر امتازت بها المجتمعات العربية الاسلامية عبر تاريخها الطويل. ولهذا فقد توازن مع أنماط أخرى من الملكية العامة التي يمكن ان تقسم الى قسمين: الأول: ملكية المشاع (تختلف عن ملكية المراحل المشاعية) تشمل مجالات لا تعود ملكيتها لوحدة اجتماعية معينة وانما يجب ان تكون مشاعاً بين الجميع مثل الغابات والانهار والشواطيء، وان هذه الملكية ليست ملكية الدولة أيضاً، لانها ملك مشاع يتساوى الجميع في حق الانتفاع بها. الثاني: الملكية العامة لمجموع المسلمين وهي الأراضي التي توزع على الوحدات الاجتماعية والأفراد على أساس الانتفاع والاستثمار، لا على أساس التملك الفردي، ثم هنالك الملكية العامة التي لابد من ان تضع الدولة يدها عليها مثل الثروات التي في باطن الأرض كالمعادن والغازات أو المرافق العامة أو، الصناعات التي لا يمكن ان تدار إلا من خلال الدولة وبالمناسبة ان مفهوم علاقة الدولة بهذه الملكية يجب الا يقوم على أساس تسميتها ملكية الدولة بمفهوم الملكية في الغرب أو في الأدبيات الماركسية. وانما تكون هي وكيلة عن جماعة المسلمين في ادارتها وتسييرها ومن ثم خاضعة لرقابة الأمة. كما ان من المهم في هذا الصدد الاشارة الى ضرورة عدم تشجيع حتى دور الوكالة هذا وحصره في أضيق نطاق. أي لا يترك بيد الدولة إلا ما لا يمكن للمؤسسات الشعبية والجماعات والأفراد انجازه على أحسن وجه أما السبب في ذلك فيعود الى ضرورة إبقاء جماعة المسلمين قوية من الناحية الاقتصادية والاجتماعية وعدم تسليم الدولة كل مراكز القوة وأخيراً هنالك الملكية الفردية التي لا يمكن للأفراد بيعها وتوريثها فقد غطت جزءاً محدوداً جداً في تاريخ ملكية الأرض في المجتمعات الاسلامية ويمكن ان تسجل هنا ظاهرة عرفها هذا التاريخ وهو اتجاه أصحاب الملكية الفردية الى وقفها وقفاً ذرياً مما يكسبها طابعاً جماعياً الى جانب طابعها الفردي. وبالمناسبة ان نمط الملكية الفردية نمط قائم في الحياة الاسلامية ولكنه لم يشكل يوماً النمط السائد. وقد حصن بالشرع، ومن ثم يشكل رافعة أخرى لاحداث التوازن بين مختلف أشكال الملكية أو إحداث التوازن بين الجماعة والفرد داخل الوحدة الاجتماعية، كما داخل الوحدة الاجتماعية الواحدة ولهذا كان على الملكية الفردية ان تكون في حالة تناسق ووحدة مع أشكال

الملكية الأخرى لا حالة تعارض يرفض التعايش بين هذه الاشكال في آن. وذلك على الرغم من ان الصراع بين الأشكال المختلفة ظل مستمرا، وكثيرا ما عرض التوازن الى اختلال. فأحيانا حاول الحكام التصرف بما هو حق للمسلمين كأنه ملكية لهم فراحوا يقتطعون خراجه وفق أهوائهم وأحيانا حاول الأفراد توسيع ملكيتهم الخاصة توسيعاً يتجاوز حدود الشرع. ولكن كان ذلك مدعاة للتصحيح المستمرة حتى يعود الأفراد او ليعملوا في إطار علاقات الأخوة والتعاون والتكافل بين جماعة المسلمين ولعل من المهم التنويه هنا ان النظام الاقتصادي الواقعي الذي عرفته المجتمعات الاسلامية لم يتجه الى ردع الفرد حتى إلغاء دوره وإذابته في الدولة. كما لم يتجه الى ترك الحبل على الغارب له. فالمطلوب ان يمتلك الأفراد مستوى من القوة يجعلهم أكثر فاعلية ضمن العلاقة الجماعية. تماماً كما كانت تسمح ملكية الوحدة الاجتماعية وتماسكها بفاعلية أكبر ضمن وحدة الأمة، وفي المقابل كانت أشكال الملكية التي تقتضي إشراف الدولة عليها روافع مقابلة لاحداث توازن فيما بين الكل والأجزاء.

ان الحديث عن هذا النسق المتعدد من أشكال الملكية إتخذ أساسه من الاسلام الذي فرض ان يقوم هنالك توازن بنسب معينة متفاوتة من حيث القوة الاقتصادية والسلطة السياسية ما بين مختلف الوحدات الاجتماعية، وفي داخل كل وحدة اجتماعية وافرادها، وما بين الدولة والوحدة الاجتماعية والأفراد وشكل الشرع الاسلامي المحور في تنظيم هذه العلاقات بعيدا عن الرغبات والأهواء ومصادر القوة. وكان هو المرجع من قبل العلماء وجماعة المسلمين كلما وقع الغلو واختل الميزان ولهذا دارت الصراعات كلها في التاريخ العربي الاسلامي في نطاق اتجاهين أساسيين: أما نسف، وأما بقاء، النسب العادلة والمعقولة في التوازن المذكور بين مختلف الجوانب او الأشكال والجهات وفق ما يقتضيه الشرع أي كان هنالك الاتجاه لاقامة توازن دقيق عادل بين الكل والأجزاء. وفيما بين الأجزاء وفي داخل الأجزاء وفيما بين توزيع السلطات والقوة داخل المجتمع. ثم كان هنالك الاتجاه الذي يريد نسف هذا التوازن لاقامة وحدة على أساس سيطرة جهة ما أو شكل ما على الجهات الأخرى والأشكال الأخرى لاقامة، او فرض، حالة استئثار وسيطرة وتنكر لحقوق الآخرين. الأمر الذي كان يقود الى اشد الحروب الأهلية، والى الثورات من أجل العودة الى النسق الذي لا يستقيم التطور من غيره. وبالمناسبة لقد دهش فريدريك أنجلز بسبب عقله الاوروبي وتجربته الاوروبية حين لاحظ في أثناء تحليله لثورة المهدي في السودان ان النسق التاريخي لهذه البلاد عرف الثورة كل مائة عام وذلك بصورة دورية تتسم بالعودة الى التمسك بأهداب الدين في مقابل نزوع وسيطرة الأغنياء الذين كما لاحظ «ينهمكون في الترف ويستخفون بمراعاة الشريعة»*. طبعا لا يستطيع فريدريك انجلز ان يذهب الى اكثر من هذا الحد لأنه يجب ان يعود سريعاً الى قواعده الأساسية ولكن على هذه الملاحظة النبيهة ان تنبه العلمانيين في بلاد المسلمين الى معنى هذه الظاهرة التاريخية ثم الى معنى الصحوة الاسلامية المعاصرة المتجهة الى العودة الى الشرع.

---

* راجع فريدريك انجلز «حول تاريخ المسيحية البدائية». يمكن قراءة النص في المجلد ٢٢ ص ٤٦٨ من الطبعة الروسية الثانية من مؤلفات ماركس وانجلز.

انها في الواقع ثورة لاستعادة التوازن المفقود. ويمكن ان يدرك هذا بعمق اذا فهم ان النظام الاسلامي (الشريعة) يشكل مشروعاً لاقامة حالة توازن دقيق. الأمر الذي يجعله سلاحاً بيد قوى الثورة والتغيير حين تنتفض ضد حالات الاختلال والاضطراب التي تصيب الحياة الاجتماعية نتيجة استعمار خارجي أو طغيان سياسي او استقطاب للثروة، او سلب للملكية العامة، والاجتماعية، او استئثار بالسلطة. وهذا عكس ذلك التبسيط الرديء الذي يحمله الفكر العلماني حين يسحب على الاسلام مقولة «الدين أفيون الشعوب».

ثالثاً: التوازن العام:

تدل التجربة التاريخية لنمط التسيير الذاتي الجماعي لعملية الانتاج عبر الوحدات الاجتماعية (قبيلة ــ عشيرة ــ قرية ــ حي ــ مدينة) على ضرورة وجود تناسق بين الملكية والعملية الانتاجية والسلطة السياسية والوحدات الاجتماعية على قاعدة العقيدة وسيادة قانون الشرع والعلاقات الاجتماعية المختلفة ومن ثم فان العملية ليست مجرد ادارة مشتركة للانتاج والتوزيع فحسب وليست منفعة مادية مشتركة فحسب وإنما هي أيضاً وفي الجوهر، نمط حياة كامل، بحيث تشكل نمط علاقة بين الجماعة والفرد او بين الجماعات والدولة، او بين الأفراد فاذا حاولنا ان نتعمق في دراسة التجربة التاريخية للوحدات الاجتماعية التي امتلكت بصورة مشتركة الأرض، ومارست بصورة مشتركة عملية الاشراف على توزيع الأرض بين العائلات والأفراد والانتفاع بها، وإدارة العملية الانتاجية، توزيع المردود فسنجد انها: أولاً، تجربة ناجحة عاشت مئات السنين أو أكثر، ولم يتخل عنها الناس حتى بعد ان فرض الاستعمار الغربي بالقوة أنماطه الخاصة، والدليل على ذلك استمرار المقاومة وفشل أنماط الملكية الفردية التابعة التي حلت محلها ولا زال بين ظهرانينا من يتذكرون تلك الأيام ويحنون اليها، أما ثانياً، فسنجد ان تلك العلاقات المشتركة لا يمكن ان تقوم فقط في ميدان العمل والانتاج وانما يجب ان تكون نهجاً عاماً للجماعة. اي ان يسير معها، جنباً الى جنب، نظام للأخوة في العقيدة وللتكافل الاجتماعي والتعاون على البر والتقوى وللعلاقة السياسية الداخلية، ولنمط التقليد والأخلاق والمسلكية والمنهجية الفكرية بكلمة أخرى ان التسيير الذاتي في هذه التجارب لم ينجح إلا حين كان جزءاً من منظومة جماعية كاملة. قامت على عقيدة التوحيد ونظمت وفق تعاليم الاسلام وشرعه في الأخلاق والعادات والعلاقات الاجتماعية والسياسية. ومن ثم فان هذا النمط يشكل نظاماً كاملاً أو نهج حياة كاملاً. فالوحدة الاجتماعية المذكورة حين تمسك بالعقيدة وتتحلق حول المسجد تشكل المؤسسة الثقافية والاجتماعية والسياسية كما هي مؤسسة اقتصادية ــ عسكرية شبه مستقلة. وبالمناسبة، ان التسيير الذاتي بمفهومه الاسلامي القائم على أساس الوحدة والأخوة في العقيدة، والتعاون والتكافل وإعطاء كل ذي حق حقه والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجعل العمل خيراً من العبادة مؤمن بالآخرة وهو غارق في يومه ، كما انه يشكل في الوقت نفسه وحدة الدفاع عن العقيدة والأمة في جيش الجهاد الاسلامي، فهو يحمل سمة العمل يداً واحدة في الدفاع عن الاسلام ودار الاسلام أو في دفع الجور والفتنة.

وقد ساعد على ذلك في التجربة التاريخية للمجتمعات الاسلامية في البلاد العربية كون

الوحدات الاجتماعية قامت على او كونت لنفسها، عصبيات (انتماء) محددة وذلك لتعزيز أواصر الوحدة الداخلية. ان هذا الشكل او ذاك من الانتماء الى قوم أو عشيرة أو قبيلة أو ناحية حولها الاسلام من عصبية مقيتة الى وحدة تعاون وتكافل وتآزر حولها الى جزء من أمة العقيدة، ولهذا كان ارتداد هذه الوحدة أو تلك الى العصبية القبلية بشكل نكوصا وانحرافا. أما دواءه فلم يكن بالغاء الروابط التي قامت عليها أو استغلتها تلك العصبية وانما تحويلها من خلال الاسلام الى وحدة جماعة لها دور ايجابي في تسهيل عملية التكافل والتعاون والتآزر والتعاضد كما ساعد ذلك على حسن ادارة العملية الانتاجية في كثير من الأحيان ومن هنا لابد من ان يطرح بعد التغييرات التي حدثت في ظل الهيمنة الاستعمارية. السؤال: ماهي الشروط التي يجب توفرها من أجل انبثاق الوحدة الاجتماعية الأفضل في حالة إجراء اصلاح زراعي واقتصادي واجتماعي في ظل نهضة الأمة أي هل يصار الى تجميع الناس في تعاونيات تقوم فيها الرابطة بينهم على العملية الانتاجية فتقوم هذه الوحدة على أساس الالتقاء في المصنع أو الحقل فقط، أم يجب ان تدعم بشروط أخرى تجعلها وحدة اجتماعية شاملة، لا وحدة انتاجية فقط؟ فعلى سبيل المثال، هل ستصبح تلك الوحدة هي المسؤولة عن، او تسهم، نسبيا في الشورى على مستوى الناحية والمنطقة أو تتكفل عمليات الضمان الاجتماعي، والضمان ضد البطالة، والكثير من الخدمات الصحية، أو على الأقل تصبح الرافعة التي يلجأ اليها أفرادها عند كل محنة او ظلم أو تقصير، او حاجة. فتكون مسؤولة امامهم أي تكون هي مركز التكافل الاجتماعي بين الأفراد. وبهذا يترك الفرد الضعيف ليواجه جهاز الدولة او ما يعترضه من صعوبات، وانما يصبح في مواجهة وحدته الاجتماعية التي يمكنه التعاطي المباشر معها. مما يجعلها تتحمل العبء الأكبر من العملية الحياتية نفسها. وهو الثمن الذي يجب ان تتحمله لتصبح قادرة على قيادة العملية الانتاجية ودفع الأفراد للقيام بواجباتهم ولكن من الناحية الأخرى تخف المواجهة بين الأفراد والدولة. وتقوم علاقة تعاون في تقديم الخدمات ومعالجة النواقص بين الدولة والوحدات الاجتماعية التي تقيم بين أفرادها علاقات التكافل الاجتماعي. ولكن مثل هذا المكسب لا يتحقق إلا ضمن رؤية شمولية للوضع ككل. ومن ثم فهو يتطلب إقامة توازن دقيق بين مختلف النواحي الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية، وهذا لا يتحقق إلا في ظل العقيدة ورابطتها وفي الارتكاز الى الشرع وجعله الحكم الفيصل.

ان التجربة التاريخية الاسلامية في البلاد العربية في هذا المجال أعطت أمثلة عن بعض الحالات التي قامت فيها علاقات تكامل بين الوحدات الاجتماعية والأفراد والدولة من حيث توزيع الملكية والثروة والسلطة والمسؤوليات والواجبات، وأعطت نماذج اكثر عن الحالات التي اختل فيها التوازن وقامت عمليات سيطرة من جهة واحدة على الجهات الأخرى. ففي الحالات الأولى كان يتحقق مستوى عال من التماسك والاستقرار والتقدم والرفاه بينما في الحالات الأخرى يغرق المجتمع في الانقسامات والصراعات وألوان الطغيان والحروب الأهلية. وكان الشرع يشكل الميزان لهذا التوازن الدقيق فكان الابتعاد عن الشرع يؤدي الى إختلال هذا التوازن، كما كان الاختلال في هذا التوازن يتضمن ابتعادا عن الشرع. ولكن في كلتاالحالتين كان للشرع دوره الحاسم بالنسبة الى تسيير حياة الشعب الذي كان يدخل العملية الانتاجية ويعود في حل كل مشاكله الى العلماء ليرشدوه الى ما يقتضيه الاسلام منه في كل حالة. وهذا ما جعل القاعدة

الشعبية في أغلب مراحل التاريخ الاسلامي، وبغض النظر عن الانحراف في قمة السلطة الاسلامية من حيث الأساس والجوهر غير مرتهنة لما يجري في تلك القمة.

رابعا: التسيير الذاتي خارج العملية الانتاجية:

السؤال الذي تطرحه التجربة التاريخية للمجتمعات الاسلامية والبلاد العربية هو هل قامت علاقات التعاون والمشاركة في الوحدة الانتاجية أو ادارتها على أبسس ما يسمى اليوم التسيير الذاتي على قاعدة نظام اسلامي متكامل هي جزء منه ومن ثم هل يجب ان تقوم تلك العلاقات مستقبلا على القاعدة نفسها ام يمكن ان تقوم على أسس ادارية وانتاجية فقط؟ بمعنى ان الأفراد الذين يتعاونون في العملية الانتاجية سيحملون تعاونها الى خارج المصنع، او الحقل، فيقيمون فيما بينهم نظاما شاملا ضمن التعاون والتظافر لمواجهة الصعوبات خارج العملية الانتاجية أيضاً أو على الأصح ان تتشكل عقلية التعاون والانتماء والعطاء انطلاقاً من العقيدة الاسلامية على مستوى اجتماعي حياتي عام من قبل الجماعة والفرد، فتتدعم عقلية الشعور بمسؤولية الجماعة تجاه كل فرد ومسؤولية الفرد تجاه الجماعة الانتاجية فقط. اي هل من الممكن ان تتحقق هذه العملية بعيداً عن الاسلام. وهل من الممكن ان تكرس علاقات التعاون والمشاركة داخل العملية الانتاجية قبل ان تؤسس خارجها، اي بعيداً عن الاسلام او ضمن مقولات أنظمة العلمانية؟ أما من جهة أخرى، او بعبارة أخرى، هل التعاون والتكافل سيشملان الجوانب المعنوية الى جانب شمولهما للحاجات المادية الطارئة التي يعجز الفرد عن تلبيتها بحيث تكرس القاعدة التي تتمناها كثير من الجماعات الانسانية اليوم والقائلة «الجميع من أجل الفرد والفرد من أجل الجميع». وهي القاعدة التي سادت عملياً فكرية الوحدات الاجتماعية المذكورة (القبيلة ـ العشيرة ـ العائلة ـ الوحدة المهنية ـ الحي ـ المنطقة) شريطة ألا تقع في الوضعية الضيقة فتعزز بقاعدة أخرى مماثلة تنظم العلاقة بين الوحدة الاجتماعية الواحدة والمجتمع ككل.

عندما يفكر المرء بعمق في الايديولوجية التي كان يتشربها الفرد المسلم عبر التاريخ حين يكون جزءاً عضوياً في جماعة موحدة متكافلة متضامنة تشترك في ملكية وسائل الانتاج، وفي العملية الانتاجية، وفي مواجهة مختلف مناحي الحياة، يدرك ان المسألة أكثر من عقد عمل، وانما هو التزام عقيدي وعقد اجتماعي حياتي يشمل الأشياء الصغيرة في حياة الفرد والجماعة كما يشمل الأشياء الكبيرة. ان هذا النظام المتكامل هو الذي سمح لتلك الوحدات الاجتماعية ان تصمد قروناً وتقوى في أيام المحن والصعوبات كما في أيام النجاحات والانتصارات وهذا ما يجعل من المشروع التساؤل ان كانت تقاليد الماضي العملية التاريخية يمكن ان يفاد منها مرة أخرى باتجاه خدمة نظام المستقبل؟

ان حل الاشكالات التي تتضمنها الأسئلة آنفة الذكر غير متوفر إلا من خلال الاسلام. لأن الاسلام هو القادر حين يحسن الالتزام به ويحسن تطبيقه على إقامة توازن دقيق عادل بين استقلالية الوحدة الاجتماعية وبين كونها جزءاً من كل على مستوى الأمة، كما ان الاسلام هو

القادر على حل المعادلة المتعلقة باقامة توازن دقيق وسليم بين الجماعة والفرد على مستوى الوحدة الاجتماعية الصغيرة أو على مستوى الامة. وقد أثبتت الوقائع في كل مرة حلت فيها المعادلة على أساس التضحية بأحد الجانبين ان الوضع يقع في الاضطراب الشديد او الاختلال العام، بينما يصيب الحل قدرا من النجاح حين يعترف باستقلالية الوحدة الاجتماعية من جهة وباعتبارها جزءا من كل من جهة أخرى، او يعترف بولاء الأفراد (انتسابهم) لوحدتهم الاجتماعية، وولائهم الايديولوجي والعام. ولهذا كانت النتائج ايجابية كلما حلت المعادلة على أساس التكامل بين هذين الجانبين لا على أساس نفي أحدهما للآخر. وهو ما كان يحدث في مراحل التحركات الثورية الكبرى والمراحل الأولى من انتصار الثورات عندما كان التقيد بالاسلام وإقامة عدله هو سمة الحاكم ثم يعود فينتكس عندما ينهمك أصحاب السلطة والمترفون في الفسق والاستبداد.

ان التجربة التاريخية الاسلامية، بعد العقيدة والشرع، يمكن ان تسلح بالوعي عملية التغيير المستقبلي في إعادة تنظيم الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وفي كيفية تعزيز عقلية الجماعة، والارتقاء بعلاقات الأفراد فيما بينهم وفيما بين كل منهم ضمن إطار الجماعة المحددة، وذلك لاقامة تناغم بين عقلية الكل والجزء على مستوى الأمة والعالم. ولعل من الضروري عند هذا الحد إعادة التذكير باخفاق التجارب التي قامت على الأساس العلماني في تحقيق عقلية الجماعة بالرغم من جعلها شعارا وهدفا. فالتعاونيات الزراعية أو لجان التسيير الذاتي في المصانع تحطمت تحت ضربات النزعات الفردية التي لا تنضبط، وتتوازن ضمن إطار اقتصادي صرف، وضمن تسلط أجهزة الدولة والحزب الحاكم على القرار والملكية العامة وحقوق الجماعة والفرد.

ومن هنا، فان هذه الملحوظات السريعة والمختصرة حول بعض جوانب التجربة التاريخية الاسلامية في المجتمعات العربية لا تطرح نفسها كمسلمات، وإنما كنقاط للبحث والدراسة، فاذا لم تكن بحد ذاتها مفيدة فان ما قد تثيره من تساؤلات وتدفع اليه من حث على دراسة التجربة المذكورة يحققان الهدف المتواضع من ورائها. اي زيادة غنى الوعي الانساني من خلال فهم الاسلام والتجربة الاسلامية الواقعية من أجل شق طريق العالم الجديد الذي تتطلع اليه الغالبية العظمى من أبناء البشر...


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

حول حركة التجديد
في
التشريع الاسلامي في مصر

طارق البشري *

(١)

على مدى القرن التاسع عشر، تفاعلت عناصر ثلاثة، كان من شأن تفاعلها حدوث الأضطراب الشديد في البناء التشريعي وهياكله وانساقه، في اقطار الدولة العثمانية عامة، وفي مصر على وجه الخصوص. لم يكن واحد من هذه العناصر وحده هو مصدر الاضطراب، ولكن تضاربها معاً هو ما شاعت به الفوضى الشاملة.

أول هذه العناصر، هو جمود الوضع التشريعي الآخذ من الشريعة الاسلامية، وهو الوضع الذي انحدر الينا من قرون الركود السابقة، ابان الحكم المملوكي العثماني، حسبما آلت اليه الأوضاع الاجتماعية السياسية، في القرنين السابع عشر والثامن عشر على وجه الخصوص. وليس المقصود بالجمود هنا، الشريعة الاسلامية بحسبانها الأصول المستمدة من القران الكريم والسنة الشريفة، وهي اصول استمد منها الفقه الاسلامي أسساً لبناء تشريعي وطيد الأركان في مراحل النهوض والصحوة في المجتمعات الاسلامية، وقامت بها أيدي المجتهدين العظام انماط تشريعية بلغت شأوا بعيدا من الدقة في الصياغات الفنية، واتباع المناهج العلمية والعقلية الرصينة، سواء في تحقيق المادة التشريعية كالأحاديث الشريفة، أو في استنباط الأحكام، وتميزت بقدر كبير من المرونة في جلب المصالح ودفع المضار، وفي مراعاة ظروف المكان والزمان. ولكن المقصود هو ما آل اليه هذا الجهد الاجتهادي من جمود في فترات الركود التالية.

---

*طارق البشري، قانوني، مفكر وكاتب، نائب رئيس مجلس الدولة في مصر.

وثاني هذه العناصر، هو ما أوجبته أوضاع الصحوة الاجتماعية والسياسية، التي ظهرت مع أوائل القرن التاسع عشر، من طروء الحاجة الماسة لاصلاح الأوضاع والنظم وتجديدها، الأمر الذي يستوجب إصلاحا وتجديدا مناسبين في الهياكل والنظم التشريعية. وليس الاصلاح في ذاته مدعاة للاضطراب، انما كان اسلوب الاصلاح هو ما أفضى الى ذلك. اذ اتخذت برامج النهوض، سواء على ايدي محمد علي وخلفائه في مصر، أو على ايدي محمود الثاني وخلفائه في الدولة العثمانية، اتخذت طابعا ازدواجيا، تأتى من ابقاء القديم على ركوده، وإنشاء الحديث بجانبه وعلى غير انبثاق منه ولا تفاعل معه. نلحظ ذلك في المؤسسات التعليمية والقضائية ونظم الادارة والقانون والاقتصاد. وكان هذا مما انصدعت به البيئة الاجتماعية والفكرية شطرين متميزين، لا تزال آثاره العميقة تعمل بيننا الى الآن.

ومن ناحية النظام التشريعي والقضائي، بقى قاضي القضاة، أو قاضي مصر، أو قاضي الشرع في عرف العامة، يعينه الباب العالي، ويستمد شرعية ولايته من تفويض الخليفة له، ويأذن هو لنوابه بالاقاليم بأداء الوظيفة القضائية. وبقي التشريع مرتبطا بالمذهب الحنفي السائد في الدولة العثمانية، ملتزما بأرجح الآراء في هذا المذهب. ويستقي القاضي أحكامه من كتب الفقه مباشرة، وما عليها من مسائل وشروح وهوامش، دون ان تنظمها لائحة أوتقنين بالمعنى المصطلح عليه حديثا. بقي كل ذلك على حاله، وانضاف اليه دواوين مستحدثة ومجالس ذات اختصاص قضائي ينشئها الوالي، مثل قومسيون مصر ومجالس الأحكام ومجالس الاقاليم، تنشأ وتلغى وتعود وتتعدل اختصاصاتها على أيام محمد علي، ثم سعيد واسماعيل، وبعضها كالقومسيون يتشكل تشكيلا مختلطا من مصريين وبعض الاوروبيين والأروام والأرمن. وهذه المجالس تطبق لوائح يصدرها الوالي كقانون السياسة نامة (١٨٣٩) وقانون المنتخبات أو الفلاحة (١٨٣٠) وغيرها. وبعض هذه **اللوائح** نفذ في مصر بموجب صدوره في استامبول كالقانون السلطاني (١٨١٩) وقانون التجارة (١٨٤٠). وبقيت الملكية العقارية تحكمها الشريعة الاسلامية. وبعض هذه القوانين يميل أيضا الى الشريعة الاسلامية فيما لم يرد فيه نص، وبعضها يميل في هذا الشأن الى القانون الفرنسي كقانون التجارة. وبعضها يميل الى العرف الموجود.

ولهذا صار النظام القضائي موزعا ومتداخلا بين قضاة الشرع وبين المجالس المستحدثة. وصار النظام القانوني مصريا عثمانيا شرعيا فرنسيا. وكل ذلك يعمل.

وثالث هذه العناصر، هو الغزو الاوروبي، السياسي والاقتصادي ثم العسكري. ما من أمر ولا من معضل في تاريخنا الحديث، إلا ويبدو هذا العنصر ذا تأثير كبير فيه، ولو عن طريق رد الفعل. وهنا نلحظ الاقتحام اول ما نلحظ، سواء بالاملاء والقسر، أو بفعل ضغوط السياسة والاقتصاد. ثم نلحظ بعد ذلك ما فرضته مقاومة الغزو، وما أوجبه تفوق الغزاة في العلوم والفنون وأساليب التنظيم، ما أملاه ذلك كله من ضرورة التعلم عن الغزاة، وما ولّده ذلك من مشكل يتعلق بضرورة الأخذ عنهم وضرورة مقاومتهم في الوقت نفسه.

وأوضح مثال لهذا العنصر في موضوعنا الماثل، هو نظام الامتيازات الأجنبية، أي خضوع

الأجانب القاطنين في الديار المصرية لقضائهم القنصلي دون المحاكم والمجالس المصرية، وخضوعهم في مصر لتشريعات بلادهم دون القوانين المصرية. وقد آل الوضع لهذه الامتيازات في مصر قبل سنة ١٨٧٥، الى ان أقل من ثمانين الف أجنبي تابعين لسبع عشرة دولة، كانوا يتبعون سبع عشرة محكمة (قنصلية)، ويخضعون لسبعة عشر نظاما قانونياً. والمصريون يتبعون ويخضعون لكل هذه المحاكم والقوانين عند تعاملهم مع الأجانب. واذا أراد فلاح مصري مثلا ان يستأنف حكما صدر من القنصل الفرنسي ضده، جاز له ذلك أمام محكمة «السين» الابتدائية (في فرنسا)!

تلك كانت العدالة الاوروبية التي رفضت في ترفع وبازدراء ان يحتكم مواطنوها «في مصر» الى فقه ابي حنيفة والشافعي. ولما كان الويل للمغلوب، فقد سعى المصريون أحد عشر عاما لتحقيق أي نوع من النظام بأي ثمن. ومن هنا قبلوا ما فكر به نوبار وسعى اليه لاستبدال المحكمة المختلطة بالمحاكم القنصلية المتعددة، وقبلوا ما أوجبته الدول الاوروبية صاحبة الامتيازات، من ان تشكل المحاكم المختلطة وللأجانب الغلبة بين قضاتها، ولهم الرياسة في المحاكم والدوائر، ولهم النيابة العامة ورياسة النيابات، ويختارون بواسطة دولهم، ولا يعزلون إلا بموافقتها، ولغاتها المستعملة فعلا هي الفرنسية والايطالية.

وقبل المصريون شرط ان تطبق هذه المحاكم القوانين «المتمدينة»، فوضعت ست تقنينات أخذت من القوانين الفرنسية، تقنينات المدني والتجاري والتجارة البحري والمرافعات والعقوبات وتحقيق الجنايات. صاغ هذه القوانين محام فرنسي اسمه «ماتوري» كان سكرتيرا لنوبار ووكيلا لعدد كبير من الشركات الأجنبية في مصر. صاغها جميعا في ستة اشهر، وتضمنت ما يعرفه رجال القانون عنها من خطأ وشطط، ثم ترجمتها الى العربية لجان شكلت لذلك. واشترط الا يعدل قانون إلا بموافقة الدول صاحبة الامتيازات.

وتم ذلك كله في سنة ١٨٧٥. وعرفت هذه المحاكم قضاة فرنسيين وايطاليين وانجليز وبعض الألمان والنمساويين وغيرهم.

تلك كانت العناصر الثلاثة التي أدى تضاربها الى ما شاع عبر القرن التاسع عشر من اضطراب وفوضى قضائية وتشريعية. وان ادراك التفاصيل الكثيرة والتشابكات المعقدة بين هذه الأوضاع والاخلاط من شأنه ان يجعلنا أعذر للمخطيء وأرفق بالمسرع، عندما ننظر الآن في عمل اسلافنا من رجال الشريعة الاسلامية في القرن التاسع عشر، فنرى من عزف منهم عن الاجتهاد، ومن قاوم منهم التجديد، ومن ضلت به سبل الاصلاح. وفي وسط هذا الركام الآخذ بعضه بنواصي البعض، من نظم القضاء والمحاكم والمجالس والقومسيونات، ومن اللوائح والأعراف والقوانين الأجنبية وفقه الشريعة. وسط كل ذلك قد يكون الاجتهاد معضلا، حذر ان تنقطع دونه الأصول الآخذ عنها، وقد يكون التجديد مشكلا خوف ان تتهاوى منه الأسس، ويكون الاصلاح مما تلتوي به السبيل.

كان قيام المحاكم المختلطة مقدمة ورأس جسر، أقامته التشريعات الاوروبية (والفرنسية خاصة)، ووجهت منه من بعد أعنف الضربات للتشريع الاسلامي، وفقه الشريعة. ولم تمض خمس سنوات حتى ظهر التفكير في إنشاء القضاء الأهلي والقوانين الأهلية في سنة ١٨٨٠. ووقفت الثورة العرابية سير هذه الحركة وقتا ما، ثم عاودت المسير بعد هذا. وشاهد عام ١٨٨٣ صدور لائحة تنظيم المحاكم الأهلية في ٤ يونية، ثم صدور القانون المدني في أكتوبر، والقانون التجاري وقانون التجارة البحري وقانون المرافعات وقانون تحقيق الجنايات في نوفمبر من السنة نفسها. أخذت جميعها من القوانين المختلطة مع بعض التعديل الذي يلائم أوضاع البيئة المصرية، وساهم في وضعها محام ايطالي عمل قاضيا بالمحاكم المختلطة اسمه موريوندو، واشترك معه من بعض المصريين مثل محمد قدري وبطرس غالي. ووضعت بالفرنسية ثم ترجمت الى العربية. وافتتحت المحاكم الأهلية لتعمل بها في أول يناير سنة ١٨٨٤ بالوجه البحري، وفي سنة ١٨٨٩ بالوجه القبلي. واسميت هذه الحركة حركة الاصلاح القضائي. وقد عرضت هذه القوانين على مفتي الديار المصرية فرفض المصادقة عليها.

ترتب على ذلك انه رغم ان لائحة ترتيب المحاكم الشرعية التي صدرت في ١٧ يونية سنة ١٨٨٠، وحرصت في المادة ٥٣ منها على تبيان ان هذه المحاكم هي صاحبة الولاية العامة وتختص بالنظر والحكم في جميع المواد الشرعية، على الرغم من ذلك فقد زاحمت المحاكم الأهلية الجديدة المحاكم الشرعية في هذه الولاية بالنسبة لغالب المعاملات المدنية والتجارية، ولم يبق مجال تختص به المحاكم الشرعية دون غيرها، إلا الأحوال الشخصية (الزواج، النفقة...الخ) ومسائل الأوقاف. وقد زالت الولاية العامة عن المحاكم الشرعية واقتصرت على هذه المسائل فقط بعد سنين قليلة.

يطرد الحديث عن سبب إنشاء المحاكم الأهلية، بأن جمود الفقه الاسلامي ومجافاة الفقهاء لدعوة التجديد، مع ما كانت بلغته أوضاع القضاء الشرعي من مساويء، كل ذلك يشكل سبب العدول بالنظام القانوني القضائي، عن الشريعة الى القوانين الوضعية الآخذة عن اوروبا. وان اطلاق لفظ «الاصلاح القضائي» على هذه الانعطافة الكبيرة الحادة، هو أوضح دليل على شيوع هذا التفسير.

ويحكي السيد رشيد رضا عن علي رفاعة عن ابيه رفاعة رافع، ان علماء الأزهر عارضوا وضع تقنين لأحكام الشريعة الاسلامية، يكون جامعا للأحكام مرتب المسائل، يسهل الرجوع اليه، وان

كانت معارضتهم هذه سبب الاستعاضة عنها بقوانين نابليون. على ان مثل هذا السبب لا يقوم به وحده هذا الانعطاف الكبير الحادث.

والحاصل ان مصر في تلك الآونة، كانت لا تزال على علاقة تشريعية وقضائية وثيقة بالدولة العثمانية، وان الدولة العثمانية في ١٨٧٦ كانت أتمت وضع «مجلة الأحكام العدلية»، تقنيناً لأحكام الشريعة على المذهب الحنفي في المعاملات، وطبقت «المجلة» في سائر أقطار الدولة. واذا لم تكن المجلة نفذت في مصر، فقد كانت فكرة التقنين لأحكام الشريعة فكرة معترفاً بها، أو بالأقل يستبعد من الوجهة الشرعية ان يقف ضدها علماء الأزهر هذه الوقفة العنيدة بدعوى مخالفتها للشرع.

ومن جهة ثانية، فان محمد قدري باشا، الذي شارك في ترجمة القوانين المختلطة والقوانين الأهلية كان وزيراً للحقانية من سبتمبر ١٨٨١ الى فبراير ١٨٨٢، ووزيرا للمعارف من مايو ١٨٨٣ الى يناير ١٨٨٤، كان شرع فعلا في وضع ثلاث تقنينات أخذا من الشريعة الاسلامية، وهي «مرشد الحيران في معرفة أحوال الانسان» عن المعاملات المدنية، و«قانون العدل والانصاف في القضاء على مشكلات الأوقاف»، و«الاحكام الشرعية في الأحوال الشخصية». وتوفي في ٢٠ نوفمبر ١٨٨٦ وطبعت بعد وفاته وبعد مراجعتها وإسناد ما لم يكن اسند الى مراجعه بواسطة الشيخ حسونة النواوي ومفتي الديار المصرية الشيخ محمد العباسي المهدي، وذلك في ١٨٩١. ولهذا لم يكن الجهد التقنيني مستبعدا، ولا كان التفكير مغلقا من دونه في فترة إعداد التقنيات الأهلية.

ومن جهة ثالثة، يمكننا ان نلمح سببا رئيسيا للأخذ من التشريعات الغربية في القوانين الأهلية، دون الشريعة الاسلامية. من مطالعة مذكرة حسين فخري باشا ناظر الحقانية،ومحضري جلستي مجلس النظار في ٢ نوفمبر و ٢١ ديسمبر ١٨٨٣ حيث نوقشت القوانين الأهلية وأجيزت. فقد ذكر فخري باشا في جلسة ٢ نوفمبر:«لي أمل بأنه مع اعتدال محاكمنا الأهلية التي تنشأ على النظام الجديد، وقيامها بحق واجباتها، بموجب ذات القوانين المتبعة في المحاكم المختلطة، يتيسر للحكومة الاستغناء عن هذه المحاكم ببرهان عدم الحاجة اليها». وأورد في مذكرته المؤرخة ٧ ديسمبر، ما يفيد ان كان تراءي وضع قانون مدني من الشريعة الاسلامية، وأحيل عمله الى قدري باشا، ولكنه لم يتم، ثم وصل الى السبب الذي يقصده فقال:«هل يمكن تطبيق ذلك القانون على الأهالي بالنسبة لعاداتهم ومعاملاتهم الآن، سواء كان فيما بينهم أو مع الاوروباويين...». وفي صدد حديثه في نهاية مذكرته عن استحسانه تعيين قضاة أجانب في المحاكم الأهلية، عاد الى ذكر هذا السبب الاخير قائلا:«لادخال الأجانب في المحاكم الأهلية مزية أخرى، وهي ان المحاكم المختلطة هي محاكم استثنائية، وايجادها ما كان إلا لعدم وجود محاكم أهلية يمكن تطمين الاوروبيين بها، والاستحصال على ثقتهم بكفاءتها وحقانيتها. فاذا ترتيب

المحاكم الأهلية بالصورة المقدم ذكرها طبعاً ترتاح لها نفس الاوروباويين...». وعلى وفق هذا التصور، فان علي مبارك وعمر لطفي وافقا في جلسة ٢١ ديسمبر على ما ورد بمذكرة ناظر الحقانية ،وعلى تعيين قضاة أجانب بالمحاكم الأهلية والأخذ بالقوانين المختلطة ولكنهما عارضا بوضوح تقييد اختصاص المحاكم الشرعية.

ومن هذا يبين، ان لم يكن رفض علماء الشريعة تقنين أحكامها هو وحده سبب أخذ التشريعات الغربية، وكان قدري باشا يقوم فعلا بهذه المهمة، وأتمها وحده بعد سنوات قليلة، والظاهر ان لو كانت بدت جدية أصحاب القرار في سرعة تقنينها لأمكن انجازها بمعونة أخرين في وقت أقل. إنما هناك سبب أخر يتعلق «بارتياح نفس الاوروباويين»، مع الامل في أن يكون إنشاء المحاكم الأهلية على الصورة الحادثة، ذريعة للاسراع بالغاء المحاكم المختلطة مستقبلا. وهو أمل لم يتحقق بطبيعة الحال، فان نفس الاوروباويين كانت ترتاح للامتيازات من حيث كونها كذلك، وليس فقط للمصدر التشريعي للقانون.

(٣)

لم تمض سنون قليلة على تلك الضربة التي وجهت لتطبيق الشريعة الاسلامية في مصر، حتى بدأت عناصر المقاومة تتجمع، ودعاوى النهوض والصحوة تعلو. ويصعب في هذا الحيز المحدود تتبع خيوط هذه المسألة بالتفصيل.. لكن يمكن إجمال الأمر بالوقوف عند التقرير الشهير الذي وضعه الشيخ محمد عبده في سنة ١٨٩٩ لبيان الملامح العامة لما شاع من مساوىء القضاء الشرعي، والملامح العامة لما دعا اليه نهوضا بهذا القضاء وبالتشريع الاسلامي عامة.

عين محمد عبده مفتيا للديار المصرية في يونية ١٨٩٩، وعهدت اليه الحكومة بالتفتيش على المحاكم الشرعية ودراسة أحوالها واقتراح ما يراه لازما لها من وجوه الاصلاح.. وانتهز فرصة اجازة الصيف فطاف بمحاكم الوجه البحري وزار المحكمة الشرعية الكبرى، وقدم تقريره الى ناظر الحقانية في ٥ نوفمبر. وطبع التقرير طبعة مستقلة، كما نشرته مجلة المنار في أعدادها المتتابعة منذ ٢٥ نوفمبر ١٨٩٩. وجاء التقرير عملا متفحصا اعده استاذ ليس عالما في الشريعة فقط، ولكنه شغل وظائف القضاء الاهلي، قاضيا ومستشارا، أحد عشر عاما سابقة على تعيينه مفتيا. ومكنه ذلك من المقارنة وتقليب النظر. وكان ما اقترحه التقرير من سبل التجديد في التشريع الاسلامي، هو ما سار التجديد على دربه من بعد.

ومطالعة تقرير الاستاذ الامام، تكشف عن ان الناس كانوا لا يزالون في ذلك الوقت اشد وثوقا في المحاكم الشرعية منهم في غيرها. رغم مرور نحو خمس وعشرين سنة على المحاكم

المختلطة، ونحو خمسة عشر عاما على المحاكم الاهلية. وان شكوى الناس من المحاكم الشرعية «تنحصر في صعوبة المعاملة مع الكتاب، وطول الزمن على القضايا، خصوصا ان كانت مهمة، وخفاء طرق المرافعات حتى على العارفين باحكام الشريعة، فضلا عن سائر العامة، وهوى القاضي او ضعف يقظته». أما شكوى القضاة فهي «تنحصر في رداءة مقامهم (مقار المحاكم) والتقتير عليهم في المرتبات وسائر النفقات التي لابد منها، والنظام يشكو من التساهل في المحافظة عليه...».

وعند حديثه عن القضاة ذكر «ليست المحاكم الشرعية وحدها هي التي ابتليت بضم الضعفاء وغير الاكفاء في جوانبها، فكثير من القضاة في المحاكم الأهلية لا يزيدون في معارفهم عن من كثر الكلام فيهم من قضاة المحاكم الشرعية، وما يتحدث به من الاحكام المخالفة للشريعة صادرا عن هذه المحاكم، يتحدث به مخالفا للقانون والعقل صادرا من محكمة أهلية أو مختلطة، وقد رأينا ذلك وشاهدهاه...». ثم تحدث عن ضعف معارفهم، وما يقترحه علاجا لذلك.

والذي يمكن ملاحظته، من النظرة الاولى من مطالعة التقرير، آن ما كان يؤخذ من مساويء على سير العمل في المحاكم الشرعية في ذلك الوقت البعيد، يؤخذ كثيره على سير العمل بمحاكمنا اليوم، من حيث رداءة المقار وضعف كفاية الاجهزة المعاونة، وتطاول الزمن على القضايا وخفاء طرق المرافعات، وإضطراب الجوانب التطبيقية من الاجراءات كالاعلانات والاخطارات وغيرها. مما يثير التساؤل عن مدى مسئولية التشريع الاسلامي من حيث هو كذلك، في قيام هذه المساويء، ومما يثير الشك في صواب التدبير الذي قام في ذلك الوقت البعيد. على اساس ان «اصلاح القضاء» يكون بالخروج عن التشريع الاسلامي. وان المقارنة بين ظروف العمل في تلك المحاكم، وظروفه في المحاكم الجديدة الاهلية والمختلطة، يكشف عن عدم التناسب بين السعة التي أقيمت للمحاكم الحديثة، في المقار والرواتب وكفاية العاملين وحداثة اساليب تنظيم العمل، مع القلة النسبية في الدعاوى وقتها. مما مكن من هدوء الدراسة وسرعة الانجاز في ذات الوقت.

واذا امكن استبعاد مثل هذه المساويء التي هي أدخل في الجوانب المالية والتنظيمية منها في التجديد الفكري. فان تقرير الشيخ الامام يضع أيدينا على هذا الجانب الاخير، وهو يتبدى في عدد من النقاط، التي عاقت تقدم الاجتهاد في الاحكام الشرعية، وعاقت من ثم تقديم الحلول الاكثر مناسبة لمشاكل الواقع المعين. واول هذه النقاط واولاها، وجوب التزام القاضي بالرأي الراجح في مذهب ابي حنيفة. اذ انحصرت الاحكام الشرعية بذلك في إطار ضيق. وبه ضاق اختيار القضاة الاكفاء بحصر نطاق اختيارهم ضمن دارس مذهب واحد بعينه. وثاني هذه النقط ما يعرف في المصطلح القانوني «بأدلة الاثبات» والشهود. وثالثها صعوبة استخراج الاحكام الشرعية من بطون الشروح وكتب الفقه.

واعد مشروع قانون للاصلاح من احد عشر مادة من واقع التقرير، واعلن شيخ الجامع الازهر

في ١٩٠١ تاييده له. ولكن تراخى الأخذ بفحوى هذه الاصلاحات، وادخلت من بعد في عامي ١٩٢٠ و ١٩٢٩. ويبدو من تتبع المادة التاريخية لهذه الفترة، أن اهم سبب قامت به معارضة التجديد، او تراخى به السعي العملي للتجديد، هذا السبب لا يعزا الى ما اعتبر سماعه عن الجمود والتحجر وضيق النظر، وهو لا يعود الى مجال الخلافات الفكرية من حيث كونها كذلك، انما يرجع الى مجال المواقف السياسية والى النظر الشرعي السياسي.

كانت العقدة أمام تجديد التشريع الاسلامي في خواتيم القرن الماضي وبدايات هذا القرن، تتعلق بالتزام القضاء الشرعي بمذهب واحد، وبأرجح الاقوال فيه، وهو مذهب «الامام الاعظم ابي حنيفة النعمان بن ثابت». وعلى هذا جرى الالتزام بفرمان اصدره الباب العالي. وعلى هذا افصحت اللوائح التي صدرت في القرن التاسع عشر، لائحة في ٢٦ ديسمبر ١٩٥٦، ولائحة المحاكم الشرعية في ١٧ يونية سنة ١٨٨٠، التي لم تجز العدول عنه الا في مواد القتل، ولائحة ترتيب المحاكم الشرعية الصادرة في ١٨٩٧. وذلك اتباعا للمذهب السائد في دار الخلافة.

وهنا ترد ملاحظتان، الاولى ان المذهب الحنفي لا يتصف في ذاته بالجمود، بل لعله في مناهجه أكثر مذاهب السنة مرونة حسب بدايته التاريخية، وأبو حنيفة يسمى امام أهل الرأي، ومذهبه هو مدرسة الرأي. ولعله أكثر تميزا بهذا الوصف عن المذاهب السنية الاخرى، مالكية وشافعية وحنبلية. انما كان المشكل ان ركود الاجتهاد في القرون السابقة مما حصر أحكام المذهب في اطار مجموعة الاجتهادات التي قامت في القرون الاولى، على أيدي ائمة الحنفية كأبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن وظفر وغيرهم. فكان السعي للخروج عن هذا المذهب، لا يعني الابتعاد عن مذهب جامد في ذاته، وإنما كان يعني الافساح للاختيار من المذاهب المختلفة ما يلائم ظروف الواقع المعين وتنويع الحلول بما يمكّن من اختيار الحكم الأنسب. ومع السعة يكون اليسر.

وثاني الملاحظتين، ان لم يكن المذهب الحنفي هو الاكثر شيوعا بين المصريين، لا في القرنين التاسع عشر والعشرين، ولا قبلهما. كان الشافعي هو الاكثر شيوعا، ويليه المالكي. وغالب التدريس في الازهر على هذين المذهبين، وخاصة الشافعي. وعلى مدى القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين، اي منذ الشيخ الشرقاوي حتى الشيخ الجيزاوي، تولى مشيخة الأزهر سبعة عشر شيخا، منهم نحو أحد عشر شيخاً من الشافعية (من ١٧٩٣ إلى ١٨٧٠ ثم من ١٨٨٢ إلى ١٨٩٦ ثم بضع سنوات في القرن العشرين) واثنان من المالكية في الربع الأول من القرن العشرين (وان كان المالكية كثر توليهم المشيخة في القرن الثامن عشر)، واربعة من الحنفية،فكان الشيخ محمد العباس المهدي أول حنفي تولى المشيخة مطلقاً من ١٨٧٠ إلى ١٨٨٢، ثم الشيخ حسونة النواوي اربعة أعوام حتى ١٩٠٠، ثم الشيخ عبد الرحمن قطب، شهر واحد في ١٩٠٠، ثم الشيخ علي البلاوي ثلاث سنين. والدلالة المعنية في هذه الملاحظة، ان الخروج عن مذهب ابي حنيفة الى غيره من مذاهب السنة لم يكن من شانه ان يجرح أدنى شعور

مذهبي، سواء لدى جمهور المصريين، أو لدى الأزهريين، بله ان يجرح ذلك أدنى شعور ديني لأي من هؤلاء جميعا، اذ لا شبهة ان خلاف المذاهب لا يمس أصلا من الدين ولا معتقدا.

تتراءى نقطة أخيرة حول هذه المسألة، وهي أدخل في باب الملاءمات الشرعية منها في باب المسموح والمحظور. هي ان للامام شرعا ان يخصص القضاء بالرأي، بمعنى ان له ان يلزم القاضي باتباع مذهب معين لا يحيد عنه في نظره للقضايا. وقد الزم القاضي ان يحكم وفقا لمذهبه في كل ما يعرض له من قضايا، وذلك حتى لا يكون ترخصة في الاختيار المطلق بين أراء المذاهب في كل قضية أو واقعة، لا يكون ذلك مدعاة للانحراف والحكم بالهوى، والبحث في عموم اقوال المذاهب عما يخدم مصلحة معينة في كل قضية خاصة. فكان القاضي الشافعي ملزم بمذهبه، والمالكي ملزم بمذهبه وهكذا. ثم رؤي في فترات لاحقة الزام القضاة جميعا بمذهب واحد، حتى لا تتضارب الاحكام باختلاف مذاهب القضاة، مما يعم به الاضطراب في المعاملات. وهذه النقطة مع وجاهتها، من حيث ضبط التعاملات في المجتمع كله، فان أحدا من دعاة الخروج على المذهب الحنفي، لم يقل باطلاق الاختيار للقاضي، يختار حسبما يستروح أو يهوى، ولا حبذا احد من هؤلاء الافتيات في فكرة تخصيص القضاء بالرأي. انما طالبوا ان يكون الخروج عن المذهب الواحد عن طريق الامام أو الوالي بقانون أو لائحة تصدر، تكون ملزمة للمحاكم جميعا، بما أوردت من أحكام وجد اختيارها مناسبا لاوضاع المجتمع.

فما سبب معارضة الخروج عن المذهب الحنفي اذا، وما وجه تراضي هذا الأمر. لا يظهر لذلك سبب من داخل اطار الفكر الشرعي، حتى يمكن عزوه الى الجمود أو ضيق النظر. وعلينا تلمس الاسباب خارج هذا الأطار، في الوعاء الفسيح للحقيقة التاريخية.

(٤)

من المعروف ان السياسة الأوروبية تآزرت على عزل مصر عن الدولة العثمانية، كجزء من سياسة تقطيع أشلاء هذه الدولة، على مدى القرن التاسع عشر، وتحققت واحدة من علامات الطريق في هذا المجال، بمعاهدة لندن في ١٨٤٠. وتحققت علامة اخرى باحتلال الانجليز مصر في ١٨٨٢. ومن وقتها عملت السياسة البريطانية بجهد صبور ودؤوب على استكمال الجوانب المختلفة لانفصال مصر عن دولة الخلافة. واذا كانت «المصرية السياسة»قد انتفضت تكافح الاستعمار البريطاني في ثورة ١٩١٩، فان هذه «المصرية السياسية» في بداية القرن العشرين كانت تلقى ـ لا أقول تشجيعا ـ ولكن اقول نوعا من «السماح» والافساح من السياسة البريطانية، من حيث كون هذه المصرية محتوى عنصر إنفصال عن دولة الخلافة. وهي سياسة اتبعها الانجليز من بعد في السودان فصلا له عن مصر.

وكانت الحركة الوطنية المصرية في بداية القرن، وحتى الحرب الاوروبية الأولى، تنزع الى إستبقاء ما بقي من أواصر مع دولة الخلافة، كما تنزع الى استبقاء ما بقي من المؤسسات التقليدية الاجتماعية والفكرية، بوصف ان ذلك كله من المثبتات لروح المقاومة وحركة المكافحة للوجود الانجليزي. ومن هنا قامت الصبغة المحافظة للموقف الفكري والاجتماعي الذي اصطبغت به الحركة الوطنية في ذلك الوقت، وروح الحذر والتوجس التي قامت لديها، تجاه دعاوى الاصلاح التي اطلقها دعاة العزلة المصرية، أو تلك الدعاوى التي ترسمت هياكلها الفكرية والاجتماعية لا من مقتضيات النهوض بالمجتمع المقاوم، ولكن تقليدا وتشبها بأساليب التفكير ومعايير الاحتكام والشرعية ونماذج العيش الآتية من الغرب. والتبس الاصلاح والمحافظة، والتبست العزلة والمقاومة. وان التدقيق في مواقف كل من حزب الأمة والحزب الوطني، ليشهد بصدق على ذلك.

في إطار هذا التصور العام، ترد قصة قاضي القضاة، او قاضي مصر، أو قاضي افندي. سبقت الاشارة الى ان القاضي كان يُعين من دولة الخلافة، كل سنة تقريبا، وهو يعين القضاة. ثم استخلص محمد سعيد سلطة تعيين القضاة. فلما جاء اسماعيل سعى لأن يستخلص من دولة الخلافة جملة من الامتيازات التي تطلق سلطته في حكم مصر، على ما هو معروف. ومن ذلك انه لما انقضت مدة عبد الرحمن نافذ في قضاء قضاة مصر، سعى الخديو لاستبقائه، وتم له ما اراد وبقي الشيخ عبد الرحمن متوليا قضاء مصر حتى توفي في عهد الخديو توفيق. فرغب الخديو ان تنتقل ولاية القضاء الي ابن الشيخ المتوفى عبد الرحمن نافذ، وارسل كتبه في ذلك الى المابين الهمايوني، فبرز أمر السلطان بعدم صلاحية الابن تولي المنصب، وبولاية الشيخ جمال الدين افندي قضاء مصر. واذعن الخديو وتولى جمال الدين القضاء.

ومن جهة اخرى فمع ظهور لوائح تنظيم القضاء، كان قاضي مصر مع شيخ الجامع الأزهر ونخبة من العلماء المصريين يؤخذ رأيهم في سن هذه اللوائح واصدارها، ويشار الى ذلك في ديباجة اللائحة أو ترد بذيلها توقيعاتهم، كما كان «قاضي افندي» يرأس المحكمة الشرعية الكبرى والهيئات الرئاسية.

وبعد احتلال الانجليز مصر، عملوا تدريجيا على بسط نفوذهم على سائر وظائف الحكومة ومناصبها، ولكنهم تركوا للخديو ثلاثة مجالات، الأزهر والاوقاف والمحاكم الشرعية. فلما تم لهم انبساط سلطانهم على جهات الحكومة المختلفة، شرعوا في ١٨٩٩ يعملون على النفاذ الى المحاكم الشرعية، وأعد المستشار الانجليزي لوزارة الحقانية مشروعا لاعادة تنظيم هذه المحاكم، وحصر سلطة قاضي القضاة في دائرة محدودة، وقدم مشروعه في ١٨ ابريل، تضمن تعيين قاضيين من قضاة الاستئناف لحضور جلسات المحكمة الشرعية. وذكر احمد شفيق في مذكراته لسنة ١٨٩٩ عن محمد عبده عن بطرس غالي، ان الانجليز كانوا يرمون من المشروع الى الغاء المحاكم الشرعية.

أثار المشروع القضاة وعلماء الازهر وقاضي القضاة، وانكر القاضي «افندي» جواز اشراف

وزارة الحقانية أو مستشارها على أعمال المحاكم الشرعية وشئونها. ووافقه على ذلك شيخ الجامع الأزهر الشيخ حسونة النواوي. واصدر الشيخان فتوى بعثا بها الى مجلس شورى القوانين الذي عرض عليه المشروع في ١٠ مايو وورد بالفتوى ان للمحكمة الشرعية الكبرى عملين، عمل إفتاء وعمل قضاء، فهما بمراجعتها الاحكام الصادرة من المحاكم الصغرى، تفتي بصحتها او عدم صحتها، وهي باعادة النظر واصدار الحكم في القضايا غير المقبولة شكلا او موضوعا، تقضي. لذلك وجب ان تتوافر الشروط الشرعية للافتاء والقضاء في اعضائها، وذكرت الفتوى «عدم جواز تولية من لم يكن موصوفا بالقدرة في معرفة القول الراجح من المرجوح والضعيف من الصحيح من مذهب الامام الأعظم، لأن من يتولى الاحكام الشرعية مأمور بالحكم والفتوى بالقول الصحيح من مذهب أبي حنيفة، ويكون من الممارسين للمرافعات والاحكام الشرعية» وثاني الأمرين «ان سماحة قاضي مصر حيث كان معينا من لدى الخلافة، فاشتراك احد قضاة محكمة الاستئناف معه في الاحكام لا يسوغ شرعا ولا يسعه الأذن له كما يستفاد ذلك من النصوص». وان الأمير لم يخول من الخليفة سلطة القضاء، ولقاضي القضاة ان يعتبر السلطة الممنوحة له انما جاءته من قبل الخليفة وان شروط تولي القضاء لا يتأتى توافرها لكل متخرج من معاهد العلم ممن يختارهم مستشار وزارة الحقانية.

ونظرت المسألة أمام مجلس شورى القوانين في ١٠ مايو، ووقف ابراهيم فؤاد باشا ناظر الحقانية، يفند ما جاء بفتوى الشيخين، وكانا حاضرين. فقال ان اختيار القاضيين المنتدبين من محكمة الاستئناف سيجري حسب توافر الشروط الشرعية فيهما، ثم عرجَ الى بحث كل من سلطة امير مصر وسلطة الخليفة في هذا الشأن. فقال انه في عهد اسماعيل تولت لجنة من علماء مصر اختيار القاضي وهو الشيخ عبدالرحمن نافذ، ثم اطنب في الحديث عما حصلت عليه مصر أيام اسماعيل من امتيازات السلطان بموجب الفرمانات الشاهانية، ثم صدور لوائح المحاكم الشرعية التي جعلت قاضي القضاة رئيسا لمحكمة تصدر حكمها بالاغلبية، بما يتصور معه صدور الحكم على غير رأي قاضي القضاة. وكان خطاب الناظر يظهر مدى الجهد العنيف الذي بذلته دوائر الحكومة للدلالة على استقلال مصر في قضائها عن الدولة العلية، ولا وجه للتفصيل هنا في بيان هذه الحجج.

ثم تحدث المستشار القضائي بالفرنسية مؤكدا أقوال الوزير، وان المشروع لم يتضمن اعتداء على الشريعة الاسلامية. ثم تحدث بطرس غالي باشا ناظر الخارجية فأكد الأقوال نفسها، ثم أخرج برقية بعثها الباب العالي الى مصر بشأن تعيين جمال الدين افندي قاضيا للقضاة، وقرأها بالتركية مع ترجمته لها الى العربية، مستدلا بها على ان تعيين القاضي قد صار يملكه امير مصر. وكان الشيخ جمال الدين الذي حضر الجلسة يقاطعه محتدا وقال «لا حول ولا قوة، انكم تجردونني حتى من معرفة التركية». ثم تكلم مصطفى فهمي باشا رئيس النظار مؤيدا موقف الحكومة..

وبعد ذلك رد الشيخ النواوي بصفته شيخا للأزهر ومفتيا للديار المصرية وعضوا بمجلس

الشورى، قال ان المشروع مخالف للشرع لا يجوز العمل به، وقال ان قضاة الاستئناف يحكمون بالقوانين الوضعية التي تجيز الربا ومحظورات اخرى، فلا يسوغ توليهم القضاء الشرعي. فلما اعترض ناظر الحقانية بانه استفتى علماء فأجازوا ذلك، رد الشيخ حسونة «انا الذي عينت مفتيا للديار المصرية، ومرجع الفتوى الي وهو حقي، والذي أفتى به لا ينقضه احد ويجب العمل به» وانسحب هو وقاضي القضاة محتجين من الجلسة. فقام الأعضاء يبالغون في استرضائهما حتى عادا.

واقترع على مشروع الحقانية بالمجلس، فامتنع العضوان المسيحيان عن إبداء رأيهما، أما بقية الاعضاء فقد قروا بالاجماع على رفضه، فيما عدا عضوين لم يؤيدا المشروع ولكنهما طالبا باعداد مشروع أخر لاصلاح المحاكم.

يحكي ميخائيل شاروبيم في مخطوطة الجزء الخامس من كتابه «الكافي» (ولقد استندنا اليها في بيان هذه الواقعة، هي ومذكرات أحمد شفيق عن سنة ١٨٩٩)، يحكي ان هذا المشروع منذ أن أثير وعرف به الناس «كان حديث نهارهم وسهر ليلهم». وان الرأي العام والصحافة انقسموا قسمين، قسم يصوب رأي الشيخين ويرى في مشروع الحكومة حيف وافتيات لا ترضاهما الشريعة المحمدية، «وفيه مساس بحقوق الخلافة ومأذونية القضاء الشرعي في البلاد». وقسم يصوب رأي المستشار الانجليزي والحكومة لما فيه من تقنين «القوانين العصرية المناسبة لروح العمران».

لم يقف الأمر عند هذا الحد، وتصاعد الخلاف، فمن جهة اشتد ضغط الانجليز على الوزارة، وكثر تردد كرومر على رئيس الوزراء وعلى الخديو، واجتمع مجلس الوزراء بحضور الخديو بالاسكندرية، ثم عزم المجلس تنفيذ المشروع، وهدد القاضي بالخلع، وسرت الشائعات ان مشاغبته ربما أدت الى غلق المحاكم الشرعية. وقيل ان الحكومة تزمع عزل القاضي وإبعاده عن مصر وتوليه مصري محله، ويعين مستشارو الاستئناف في المحكمة الشرعية قبل تنصيب القاضي الجديد. ومن جهة أخرى تمسك جمال الدين أفندي بموقفه، يؤازره شيخ الأزهر مفتي الديار وأجاب على التهديد بخلعه بأنه سيترك دار المحكمة، ويعقد مجلس القضاء بداره ينظر دعاوي الناس بما له من اذن «الخليفة أمير المؤمنين». ولجأ الى الخديو، وبعث الى الاستانة، ولما تأخر تأييد الباب العالي له، تحركت جماعات من المصريين والعلماء تبرق للباب العالي تستحثه على التدخل، وتجمعت منهم جماعات ترسل للخديو ألا يستجيب للمشروع المخالف للشرع، وان يصون القضاء الشرعي وناموسه ويحفظ أركان الدين. ثم أرسل الغازي مختار باشا مندوب الباب العالي بمصر كتابا الى الخديو بما جاءه من الاستانة بتثبيت جمال الدين افندي في منصبه. واجتمع مجلس شورى القوانين على بعث المشروع الذي رفضه. وهنا حسم الخديو الأمر، وجمع مجلس الوزراء، وقرر إبقاء القديم على قدمه وترك المشروع.

وان كان سقط المشروع، فقد نجح كرومر في ان يستصدر الامر بخلع الشيخ حسونة النواوي

من منصبه في ٣ يونية ١٨٩٩، وتعيين الشيخ عبدالرحمن قطب النواوي شيخا للأزهر، والشيخ محمد عبده مفتيا للديار المصرية. وكان هذا الظرف الذي عين فيه الشيخ محمد عبده من أسباب ما لاقى الشيخ من نفوذ واستياء، رغم انه هو الذي أوجد للخديو المخرج، ورسم له اسلوب الاعتذار عما كان يطلبه كرومر من تعيين مصري لقضاء القضاة بدلا من جمال الدين افندي. ولعله قام بدور الوساطة لاقناع كرومر بالتراجع عن هذه الخطوة. واذا كان الانجليز قد فشلوا في إنفاذ مشروعهم، فقد حققوا كسبا جانبيا، ولكنه هام. إذ استغلوا الحادثة وإقصاء الشيخ حسونة، في الفصل بين مشيخة الأزهر ومنصب الافتاء. أن شيخ الاسلام في الاستانة كان هو المفتي، وفي مصر نجد ان منصب الافتاء طرأ في القرن التاسع عشر وقد جمع بينهما الشيخ العباس المهدي، والشيخ حسونة، ثم بعده افترق المنصبان ولم يلتقيا في شخص واحد بعد ذلك قط. وتوفي القاضي جمال الدين في يناير ١٩٠١، وحرصت دولة الخلافة على تعيين خلفه بارادتها هي دون اتفاق مع مصر وبقي منصب القاضي حتى سنة ١٩١٤.

والدلالة التي تهم من هذه الواقعة في الموضوع المعروض، أن دعوة الاصلاح هنا إلتبست ببسط النفوذ الانجليزي، وان حركة مقاومة هذا النفوذ إتصلت بنزعة الحفاظ على المؤسسات التقليدية. وكان غالب الراي العام المصري ـ فيما يبدو ـ مؤيدا هذا الموقف الثاني. والدلالة ايضا ان هذا الموقف «الشرعي» كان يحمل موقفا سياسيا في طياته. وان تقويم المواقف لا يجوز ان يقتصر على القول بان فكرا جامدا حال دون إصلاح ما، إنما كان الأمر مرجعه الى موقف سياسي ظاهر الدلالة بيّن القصور سواء المشروع الانجليزي أو المقاومة الوطنية له.

واذا كانت سبقت الاشارة في الحديث عن تقرير الاستاذ الامام، ان اول نقط التجديد في التشريع الاسلامي وأولاها، هي العدول عن الالتزام بالرأي الراجح في مذهب ابي حنيفة، والخروج الى سعة اختيار الأحكام من المذاهب المختلفة. فقد سبقت الاشارة أيضا الى انه لم يوجد مانع من شريعة ولا من تعصب مذهبي يحول دون هذا المرام. انما كان الأمر يتعلق بالأوضاع التاريخية العامة، التي قام بها توجه الحركة الوطنية المصرية، على أساس من تأكيد هويتها السياسية في إطار الجامعة الاسلامية، رفضا للعزلة والوقوع الدائم تحت الهيمنة البريطانية بموجب سلطة الاحتلال البريطاني، كما كان موقفا يتعلق بمقاومة ما ارادته السياسة البريطانية من امتداد نفوذها الى ما لم يكن امتد اليه بعد من مؤسسات الدولة.

لقد أعد الشيخ محمد عبده تقريره عن اصلاح المحاكم الشرعية، في الشهور التالية مباشرة لواقعة قاضي القضاة تلك. وجاءت طريقة الشيخ في تناول مسألة تنويع مصادر الحكم الشرعي، وعدم الانحصار في مذهب واحد، جاءت طريقته بالغة الحنكة والذكاء، وكأنه يقوم بجراحة دقيقة. فتكلم عن إمكان تعيين قضاة من غير الحنفية ليقضوا وفق المذهب الحنفي، وحرص على الاستشهاد بمجلة الأحكام العدلية، عندما أراد ان يتوسع في الأدلة الشرعية او غيرها من الأحكام، حيثما اسعفه هذا الدليل. ثم تكلم عن انه لا حرج على المسلمين من الاعتبار بالمذاهب الأربعة وهكذا.

(٥)

خلاصة الأمر في كلمة، ان اهم ما عاق الخروج عن الانحصار في مذهب وحيد، عند وضع التشريع الاسلامي واختيار أحكامه بما يوافق ظروف الواقع المعيش، هو الحرص على ألا تنفصم الصلة الباقية مع دولة الخلافة، انفصام لن يفيد ـحسبما قدر أهل ذلك الزمانـ الا الصالح البريطاني في مصر. وذلك في الظروف التاريخية السياسية لما قبل الحرب العامة الأولى، عندما كانت مصر تحت الاحتلال البريطاني ولكنها تابعة رسميا لدولة الخلافة.

لقد بقيت دعوة التجديد خلال السنوات العشر الأولى من القرن العشرين، محض دعوة، لم تلق نصيبا كبيرا من التطبيق. وبقيت تبعية مصر في القضاء الشرعي لدولة الخلافة حتى سنة ١٩١٤. وبعد وفاة القاضي جمال الدين في يناير ١٩٠١، رفضت الاستانة محاولات الحكومة المصرية مشاركتها في اختياز القاضي الجديد، كما فشلت محاولات كرومر خلال فترة بفراغ شغل المنصب بقاضي مصر، وعين الباب العالي القاضي الجديد في فبراير ١٩٠١ والذي أظهر في مسلكه تشددا واضحا.

ولقد أثير في ١٩٠٣ موضوع الغيبة المنقطعة، اي حكم غياب الزوج عن زوجته غيابا تنقطع به أخباره ولا يعرف له مقر. ومذهب ابي حنيفة في هذه الحالة إبقاء علاقة الزوجية وعدم اعتبار الزوج ميتا وبقاء زوجته على ذمته، حتى يموت أمثال الزوج عمرا، مهما تطاول المدى على ذلك عشرات من السنين، ولا يخفى ما في هذا الحكم من حرج شديد على زوجة شابة ليس لها مصدر للرزق. وفي مذهب الامام مالك فرجة لمثل هذه الحالة، إذ يحدد زمن الغيبة المنقطعة بأربع سنوات يجوز الحكم بعدها بموت الزوج أو الحكم بتطليق الزوجة. وقد كثرت الشكاوي وقتها ونظر الأمر وبحث وتناولته الأقلام والعلماء، ولكن لم يمكن العدول في ذلك عن مذهب ابي حنيفة، لأن المحاكم الشرعية لا تزال تستمد مأذونيتها في الحكم بموجب تلك الصلة، التي تكاد تكون الصلة الرسمية الوحيدة الباقية، بين دولة الخلافة في الاستانة وبين «الايالة المصرية».

على انه خلال هذه الفترة، امكن ادخال بعض التعديلات القليلة على لائحة المحاكم الشرعية، وهي تعديلات لم تمس مبدأ الالتزام بمذهب وحيد، وانما جرى التوسل اليها من خلال مبدأ آخر، وهو فكرة جواز تخصيص القضاء بالوفاق.. لأن وليّ الأمر الذي يمد القاضي بشرعية الولاية، له شرعا ان يخصص ولاية القاضي بالرأي، اى يلزمه باتباع مذهب او حكم مُعيّن أو ان يخصصه بالقضية، اي يحصر نطاق ولايته في نوع قضايا معينة، معاملات او قضايا عسكرية مثلا. وله ان

يخصصه بالمكان اي يحدد لولاية القاضي نطاقاً إقليمياً معيناً. وله كذلك ان يخصصه بالزمان، اى يلزم القاضي في سماعه للقضايا بشرط زماني معين وطبقاً لهذا المبدأ امكن ادخال بعض التعديلات في لائحة ١٨٩٧، وفي التعديلات التي ادخلت عليها في السنوات من ١٩١١ الى ١٩١٣.

وبهذا الاسلوب وجد عرف من اعراف تجديد التشريع الاسلامي في مصر، يترسم طريقه من إجراء التفرقة بين التحليل والتحريم، او موضوع الاحقية وعدم الاحقية، وبين موضوع شروط سماع الدعوى في المحاكم. فاذا اراد التشريع اجراء تعديل ما، لم يذهب الي المساس بالحق، او الحل والتحريم ولكنه يذهب الي تنظيم طريقة المطالبة بالحق، باسلوب يمنع به سماع الدعاوى اذا لم تتوافر الشروط التي يراها، وبهذه الطريقة فان التشريع يجرد الحق عن وسيلة حمايته بطريق الاجبار، اي يمنع تدخل الدولة عن طريق المحاكم لحمايته، ما لم تتوافر الشروط التي يتطلبها. وبهذه الطريقة اشترط الدليل الكتابي في بعض التصرفات، او التوثيق الرسمي، وغير ذلك.

والمرحلة الثانية في هذه الفترة المدروسة، اتت بعد ١٩١٤، اذ انفصلت مصر عن دولة الخلافة بالقرار البريطاني الذي وضعها تحت الحماية. وما ان انتهت الحرب العامة الأولى حتى كانت دولة الخلافة قد هُزمت ثم ما لبثت ان جرت مقاديرها السياسية بما نشأت به الدولة التركية والغيت الخلافة الاسلامية. وقامت بمصر حركة وطنية مصرية تترسم اطار الاستقلال والنهوض في الاطار المصري.

وقد شكلت لجنة برئاسة وزير العدل في ١٩١٥ لاقتراح وجوه التجديد في التشريع الاسلامي. ثم بعد الحرب صدر القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٠ أوجد بعض الاحكام الجديدة في مسائل الاحوال الشخصية، ثم شكلت في ١٩٢٦ لجنة لاقتراح المزيد من وجوه الاصلاح، وصدر على اثرها القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ بادخال تعديلات اخرى في مسائل الاحوال الشخصية ايضا. ومع بقاء الرأي الراجح في مذهب ابي حنيفة هو المرجع للقاضي فيما لم يرد بشأنه نص تشريعي، وهو ما صرحت به لائحة ترتيب المحاكم الشرعية التي صدرت في ١٩٣٣. ومع بقاء هذا المذهب هو المصدر الاساس للتشريع، بمراعاة انه جرى به التطبيق دهرا طويلا، فقد تميز قانونا سنتي ١٩٢٠ و ١٩٢٩ بالخروج من حدود الالتزام بهذا المذهب وحده، أخذا لبعض الاحكام من المذاهب الاخرى، بمراعاة ما يصلح وما يلائم العصر المعيش من احكام تحل مشاكله. واخذت هذه التشريعات من اقوال مرجوحة في مذهب أبي حنيفة، كما أخذت باقوال من المذهب المالكي وغيره، ومنها موضوع الغيبة المنقطعة. وبعد زمن أخر بدأت الاحكام تأخذ عن اقوال من غير مذاهب السنة نفسها من أراء المعتزلة والشيعة. وصار هذا هو المنهج الثاني للتجديد في التشريع الاسلامي اضيف الى المنهج الاول الخاص بشروط سماع الدعاوى.

تلك هي الملامح العامة لاساليب التطوير في التشريع الاسلامي حسبما افصحت عنها حركة التاريخ وفي اطار السياق التاريخي. ومنها يبين ان هذا السياق التاريخي السياسي هو ما تحكم

في حركة التجديد. ولكن هذا التجديد اقتصر على مسائل الاحوال الشخصية والاوقاف، دون مسائل المعاملات لأن المعاملات انتقلت من القرن الماضي انتقالا كاملا من اطار التشريع الاسلامي والمحاكم الشرعية الى القوانين الوضعية والمحاكم الأهلية.

الحمد لله

أهم المراجع:

- الكتاب الذهبي للمحاكم الاهلية. ١٨٨٣ـ١٩٣٣ الجزء الأول.
- أحمد شفيق باشا. مذكراتي في نصف قرن. الجزء الثاني. القسم الأول والثاني.
- د. عبدالعزيز محمد الشناوي. الدولة العثمانية دولة اسلامية مفترى عليها. الجزء الثالث.
- د. محمد عمارة. الأعمال الكاملة للامام محمد عبده. الجزء الثاني.
- عبدالحليم الجندي. الامام محمد عبده.
- ميخائيل شاروبيم. الكافي في تاريخ مصر القديم والحديث.
(مخطوطة الجزء الخامس. وقد تفضل الدكتور بطرس غالي فأعارني إياها، وهي تقع في ثلاثة أجزاء بالالة الكاتبة. وتتضمن حوليات لمصر في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر والسنوات العشر الأولى من القرن العشرين).
- مجلة المنار. السيد محمد رشيد رضا. أعداد متفرقة من ١٨٩٩ الى ١٩٠٤.
- مجموعات القوانين.

العالم الاسلامي وقضاياه المعاصرة

رضوان السيد *

(مراجعة وتعليق)

مؤلفة هذه التأملات الاستطلاعية الموجزة السيدة بيانكا سكارسيا* دارسة ايطالية مهتمة بالشرق الاسلامي الحديث والمعاصر. وهي تنتمي الى ذلك الجيل من اليساريين غير الحزبيين الذين ازدهروا في الستينات من هذا القرن على حفافي الأحزاب الشيوعية الاوروبية وحواشيها أو في مواجهتها. وانصبت اهتماماتهم على قضايا العالم الثالث، وخصوصيات الوضعين السياسي والاقتصادي في بعض بقاعه. ولا شك ان عالم الاسلام الذي يقع كله في «العوالم الثالثية» لا يتسم بخصوصية تجاه الغربين الاوروبي والاميركي فقط، بل تجاه العالم الثالث وفيه أيضاً. هذه الفئة من كهول الدارسين المهتمين بقضايانا تقف من الاستشراق الاوروبي والاميركي موقفاً سلبياً ولا تعتبر نفسها جزءاً منه. إنها ترى فيه «علم الغالب» او «صورة الغالب المرغوبة عن الغير المغلوب» كما ذكر ادوارد سعيد. ومؤسس هذا الاهتمام بالمشرق الاسلامي الحديث في فترة ما بعد الحرب الثانية يكاد يكون الدارس الفرنسي المعروف إيف لا كوست صاحب الدراسة الرائدة عن «ابن خلدون ومسائل العالم الثالث». وكان قد ذكر في مقابلة له بمجلة «الفكر العربي»** انه لا يعتبر نفسه مستشرقاً بل باحثاً في قضايا التنمية في العالم الثالث من وجهة نظر جغرافية. أما بيتر غران وماكس تيرنر وبيانكا سكارسيا (بيانكا ماريا سكارسيا أموريتي قبل العام ١٩٨٠)، فهم في نظره أهم الباحثين المعاصرين من الغربيين في مسائل المشرق الاسلامي الثقافية والسياسية والاجتماعية. والدراسة الموجزة التي نستعرضها هنا هي خلاصة مركزة لبحوث سابقة لهذه الباحثة الايطالية المعروفة.

---

*د.رضوان السيد، كاتب ومحقق، مدير معهد الدراسات العليا في جامعة المقاصد الاسلامية، بيروت.

* بيانكا ماريا سكارسيا: العالم الاسلامي وقضاياه التاريخية. ترجمة سمير سعد. نشر دار ابن خلدون ببيروت ١٩٨٤، ٢٣٨ ص.

** مجلة «الفكر العربي» ٣٢، ص ٣٢٠ ـ ٣٣١.

١ ـ المسألة التاريخية الثقافية:

إن مشروعية اختصاص «عالم الاسلام» بالدراسة تقوم على خصوصية أو خصوصيات معينة لهذا العالم صنعتها عوامل ثقافية وتاريخية بارزة، تبدو بمظاهر مختلفة، بعضها ايديولوجي، وبعضها الآخر جغرافي، وبعضها الثالث تاريخي. واذا كانت الخصوصية الايديولوجية تأتي من **الوحدانية** الشديدة التي تتميز بها فكرة الألوهية في الاسلام، وما يترتب على ذلك من فهم علاقة الفرد والجماعة به، ودور الله في حياة المسلمين وتاريخهم، فان الخصوصية الواقعية الناجمة عن ذلك وغيره تتجلى في نص خلدوني أوردته المؤلفة عن ابن خلدون في سياق التفرقة بين الاسلام من جهة، والمسيحية واليهودية من جهة ثانية. يقول ابن خلدون: «ان النوع الانساني أيضاً بما تقدم من ضرورة السياسة فيهم للاجتماع البشري لابد لهم من شخص يحملهم على مصالحهم ويردهم عن مفاسدهم بالقهر وهو المسمى بالملك. والملة الاسلامية لما كان الجهاد فيها مشروعاً لعموم الدعوة وحمل الكافة على دين الاسلام طوعاً أو كرهاً اتخذت فيه الخلافة والملك لتوجه الشوكة من القائمين بها اليهما معاً. وأما ما سوى الملة الاسلامية فلم تكن دعوتهم عامة ولا الجهاد عندهم مشروعاً إلا في الموافقة فقط، فصار القائم بأمر الدين فيها لا يعنيه شيء من سياسة الملك...». وليس هنا موطن مناقشة صورة ابن خلدون عن اليهودية والنصرانية ومدى صحتها. لكنه جمع في هذا النص المكثف البالغ الدلالة الخصائص الأساسية للاسلام وهو ما أدركته المؤلفة على ما يبدو فأوردت النص لكنها أعرضت عن استصفاء دلالاته كلها. إن الاسلام يقدم نفسه نهجاً جديداً للحياة الانسانية والمجتمع البشري، ويدعو أتباعه ومعتنقيه لا لاتباع هذا النهج فقط، بل للسيطرة على العالم واستيعابه وكسبه لهذا النهج عن طريق الدعوة والجهاد. فهو يعطيهم بذلك مشروعية (باعتبارهم حملة الايديولوجية السليمة، والنهج الحق) يستطيعون الاستناد اليها في دعوتهم وتصرفاتهم إزاء النفس والآخر. أمام ذلك يصبح القول بأن الاسلام دين ودنيا أو دين ودولة مبتذلاً. ذلك ان الدين (من: دان وسيطر وتسلط وساد) يتضمن النهج الحياتي كله، ولا حاجة لوضع الدنيا (أو الدولة) بازائه باعتبارها (او اعتبارهما) أمراً آخر. إن الدنيا هي مجال تحقيق الدين او النهج، وليست الدولة غير إحدى الوسائل، إذ ان الدعوة هي الأساس، وقد يتحقق النهج بغير نظام سياسي شأن الاسلام في اندونيسيا أو بعض نواحي أفريقية السوداء. فالاسلام توق لتحقيق إرادة الله أو نهج الله أو شرع الله في العالم بحيث تتطابق الجماعة مع الأمة او الدين مع الدنيا.

ان المسلمين هم أمة في حالة تحقق دائم الى ان يرث الله الارض ومن عليها. وهذا ما تعنيه المؤلفة بتوق المسلمين لتحقيق المثال او الطوبى او النسق الكامل. وهذه خصوصية الاسلام التاريخية ومأزق المسلمين في العالم المعاصر. يبدو ذلك في الاسلام الأول، في مرحلة الراشدين كما يبدو في المرحلة العثمانية الأولى. أما ما بينهما فليس غير ترددات لنفس النغمة مع قصور الوسائل. واذا كانت هذه المسئلة خصوصية رئيسية بين خصوصيات الاسلام التاريخي / الثقافي، فان ما يترتب عليها ذو طابع خاص أيضاً. فالاسلام شديد التوق للوحدة التي تظل في حالة تحقق مستمر أيضاً. فقد دخل الفرس والترك والبربر (وهم إثنيات وثقافات مختلفة) في الاسلام منذ

قرونه الأولى، وظلوا متمايزين، لكن وحدة الثقافة والايديولوجيا دفعت باتجاه الرغبة الدائمة في وحدة سياسية تتجاوز او تتجاهل أو تنسق أو تخضع التمايزات الثقافية والاثنية والجغرافية. ان هذا هو المعنى العميق لحركات مثل الوهابية والمهدية والسنوسية، والدعوات مثل الجامعة الاسلامية (على يد جمال الدين الافغاني)، وحركة الخلافة بالهند.

إن هذا الفهم الشامل للمسألة الثقافية في الاسلام يبدو في إيجاز الباحثة، لكن التسرع يغضي بها الى بعض النقائض عندما تبحث جغرافية الاسلام باعتبارها جزءا من خصوصيته. صحيح ان الاسلام توقف عند حدود جغرافية معينة. لكن ذلك لا يعود الى طابعه الايديولوجي الذي يقصره على مناطق معينة ذات مناخ معين كما يقول بلانول، بل لأن الطاقات البشرية المحدودة للجماعة التي حملته، والظروف السياسية والاجتماعية للشعوب والأمم الأخرى التي واجهته حصرته (ولم تحاصره) في البقاع الأكثر اعتدالا في أفريقية والشرقين الأدنى والأوسط «... على جفافي الصحارى وفي محيطها...». وإلا فكيف نفسر انتشاره وتوسعه في بقاع حارة الطقس والمناخ مثل أفريقية السوداء واندونيسيا والهند. وتذكر المؤلفة أن الاسلام يجد في عقود السنين الأخيرة مواطيء أقدام في اوروبا وامريكا، وليست هذه المناطق من نواحي الاعتدال المناخي وجهاته. ان الحل لهذه الاشكالية لا يكون بتجاهل التمايزات والاختلافات والتنوعات داخل عالم الاسلام، بل بادراك «الاطار المثالي المرجعي الواحد» الذي يجمع بين بلدين مثل المغرب وايران، وهذا أمر تنبه الباحثة إليه.

٢ ـ المسألة السياسية:

يقول جمال حمدان: «يترامى الاسلام حتى خط الاستواء عبر بيئات طبيعية شديدة التفاوت، من الغابة الاستوائية الى المدارية. ومن السفانا الافريقية الى الاستبس الأسيوي. ومن أدغال الهند (الاسلام الموسمي) الى الفلد الأفريقي. فهو إذن يتوزع في المناطق الحارة والمعتدلة والباردة على السواء، كما ينتشر في الصحارى الجافة والأعشاب المطيرة، والغابات الكثيفة بلا استثناء. وبالمثل نجد (الاسلام البحري) على السواحل، كما نجده في صميم القارات من الداخل. بل أن السواد الأعظم من المسلمين أقرب الى التركز على القطاعات الساحلية والبحرية...»*. لايرمي جمال حمدان من وراء وصفه الصحيح أساسا إلى ما رميت اليه من محاولة أكتشاف أداة للتعميم ومشروعية التحليل وهو ما حاولته بيانكا ماريا سكارسيا أيضا، بل يريد أن يصل ـ وهو الشديد الايمان بالعامل الجغرافي وأثره في التاريخ والجيوبولوتيك ـ الى أن المسلمين اتباع حضارات مختلفة، وبيئات مختلفة، ومن هنا «فان الجامعة الاسلامية باستثناء صدر الاسلام لم تضم العالم الاسلامي برمته قط، وذلك لدواعي إتساعه البحث. إنها ضد

---

* جمال حمدان: العالم الاسلامي المعاصر. نشر عالم الكتب بمصر ١٩٧١. ص ١٢٧

الجغرافيا...». وكان الدكتور حمدان ما يزال يعيش أواخر الستينات اعتقاد ان الدولة المصرية الناصرية تتخاصم مع فكرة الحلف الاسلامي التي أطلقها الملك فيصل منتصف الستينات. وقد وقف هو في كتابه: **استراتيجية الاستعمار والتحرير**، وهذا الكتاب مع القومية في مواجهة الاخوان المسلمين والدعوة الفيصلية مبرزاً التناقض الحاد بين القومية العربية (كفكرة سياسية) والاسلام (كمبدأ عقدي لا أكثر). لكنه في كتابه الضخم: **شخصية مصر** عاد أسير الجغرافية (السياسية) مرة أخرى فوضع مصر بين أفريقية وآسية من الناحيتين الجغرافية والحضارية نافياً للتناقض داخل شخصيتها عن طريق **الجامع الاسلامي**. فاذا كان كزافييه دي بلانول* قد شدد على التشابه في بيئات العالم الاسلامي الجغرافية ليصل من وراء ذلك الى تحديد سمات للاسلام وشخصية المسلم عن طريق البيئة والجغرافية، فان جمال حمدان و ولفريد كانتويل سميث** يشددان على التنوع الجغرافي توصلاً لنفي وحدة الاسلام الحضارية وبالتالي نفي إمكان جامعته أو وحدته السياسية. ولم يفطن جمال حمدان الى هذا الحلف الذي أشرنا اليه بين الايديولوجية والجغرافية في الاسلام ماهية وتاريخاً. بينما ادركت ذلك بوضوح بيانكا ماريا سكارسيا مؤلفة هذه الدراسة. لكنها أسرفت في التعميم بشأن مرونة الاسلام وقابليته للاستيعاب والتأويل بحيث كادت الهوية الخاصة للاسلام التي أكدت عليها في مطلع الدراسة أن تنطمس. أما جمال حمدان فينُحي الاسلام كفكرة وكفعالية سياسية ليضع مكانه القوميتين العربية والتركية في العالم الحديث، في حين ترى المؤلفة القوميتين العربية والتركية بل والايرانية والاشتراكيتين المسماتين عربية واسلامية، في عباءة الاسلام، وداخل إطاره. وهي تستند في ذلك الى ظروف ظهور الفكرة القومية التي تعاصرت مع ازدهار الاسلام كايديولوجية معادية للاستعمار، وأداة تحريض واستنفار في مواجهته. ثم الى تصريحات الزعماء القوميين والاشتراكيين الذين اعتبروا القومية الاشتراكية في الأربعينات والخمسينات والستينات نتاجاً من نتاجات الاسلام التاريخي والحديث في دوره السياسي (بالنسبة للقومية)، وفي دعوته للعدالة الاجتماعية وحسن توزيع الثروة (بالنسبة للاشتراكية). ولا تقلل بيانكا سكارسيا من شأن الحركة الاسلامية الحديثة والمعاصرة كما يفعل جمال حمدان (مع الاخوان المسلمين، والجماعة الاسلامية بباكستان)، لكنها لا تعرض لموقف هذه الحركة أو الحركات من الدولة القومية الحديثة في عالم الاسلام، وهو دور معارض كما هو معروف. والواقع ان الأمر ينبغي فهمه على مستويين لم يبدُ التمييز بينهما واضحاً في الدراسة التي نعرض لها هنا.

المستوى الأول هو المستوى الايديولوجي الذي اتخذ طابعاً استنفارياً وتحريضياً في العصر الحديث تبعاً للظروف. وهذا المستوى لا يقبل الحدود القومية (الاتنية واللغوية والجغرافية) التي تقوم فكرة التجدد في أساسها. لكن الاسلام لا يتعارض والاحساس الوطني المقاوم للاستعمار

---

*في كتابه: الأسس الجغرافية للعالم الاسلامي (باريس ١٩٦٦).

**في كتابه: الاسلام في العالم المعاصر (لندن ١٩٦٥).

اذا بقي مفتوحا من الناحية الايديولوجية من مثل ما هو حاصل في المغرب ومصر وايران والصومال. ان الاسلام يهب الشعور الوطني في هذه البلدان طابعا توحيديا يحفظ تماسك المجتمع في الداخل بين الاثنيات والمجموعات اللغوية والاجتماعية المختلفة. وهو في سبيل ذلك مضطر بسبب من مرجعيته الايديولوجية الشاملة ان يظل مفتوحا على الخارج فلا يتقوقع ايديولوجيا او سياسيا ولا يغلق ابوابه في وجه الافكار الوحدوية. في هذا السياق يمكن فهم توجه المؤلفة. وفي السياق نفسه يمكن التأكيد على التحاور بين فكرة الوحدة العربية والاسلام.

اما **المستوى الثاني** فيقع في مجال التأطير والتحدد الذي تضطر اليه الدولة القومية أو التشكيلة القومية. ففي حالتي اندونيسيا والباكستان جرى التهرب بدرجات متفاوتة من الوحدوية التي يؤمنها الاسلام لصالح الاثنية التي تنتمي اليها الفئة الحاكمة. وكانت النتيجة فاجعة بالنسبة للباكستان التي انقسمت الى مجموعتين اثنيتين أو قوميتين، ليس لهذا السبب فقط، بل لعوامل خارجية ايضاً. وما تزال اندونيسيا سائرة على الدرب الصراعي شأنها في ذلك شأن السودان والعراق. ولبنان. لقد ادركت المؤلفة ان التطور الاجتماعي والسياسي التاريخين لمجتمعاتنا يختلفان عن المسار الاوروبي، وهنا تكمن بعض من خصوصيتنا التي لعبت فيها عوامل مختلفة أهمها الاسلام. وعلاقة الايديولوجيا بالواقع الاجتماعي بالغة التعقيد بحيث لا يمكن تبسيط الأمر بالاتجاهين: إتجاه الاعلاء من شأن الايديولوجيا صانعة كل شيء، وإتجاه إعتبارها مسوغاً متدني القيمة للتطورات الاجتماعية والسياسية. فقد شارك الاسلام في تاريخنا البعيد والقريب في تشكيل الزمان والمكان والانسان بحيث يمكن الحديث عن «شخصية إسلامية» دون ان يعني ذلك ان الاسلام «العقيدة» هو العامل الوحيد في صناعة شخصية الحاضر والمستقبل.

في المجال نفسه تعطي المؤلفة حيزاً معقولا للماركسيين العرب الكلاسيكيين (من معسكر موسكو) فتعتبرهم في عزلتهم، وأمانتهم للاتحاد السوفياتي، ضحايا التحليل الخاطيء للواقع في أقطار العروبة والاسلام، بحيث انتهوا إلى قلة منافقة تسير في ركاب البورجوازيات الوطنية الحاكمة. وترى المؤلفة ان هذه العزلة عن الواقع والجمهور التي يعيشها هؤلاء والاحزاب القومية المتشددة ظاهريا في علمانيتها، تدفع بهم إلى عداء للناس والجمهور الاعظم بحيث يسهل فهم تصرفاتهم الهوجاء، وتأييدهم للسلطات في **البلدان القومية** في مواجهة الحركة الاسلامية والحركات الجماهيرية التي تمت اليها بصلة.

وكنت قد وضعتُ أراء جمال حمدان في مواجهة آراء المؤلفة في مطلع هذه الفقرة، وأعود لهذا في خاتمة الفقرة بسبب تشابه النتائج رغم تناقض المقدمات. تقول المؤلفة: «ليس من الغرابة في شيء ان يكون الاسلام هو المبدأ المحدد ليقظة الشعوب الاسلامية، ومعينها على التجمع في ارادة واحدة من النضال ضد المستعمرين... أما التصور ان بمقدوره أن يشكل قاعدة لمشروع سياسي او اقتصادي قابل للتحقق بشكل ملموس فيعني نسيان وجود تناقض أساسي ومأساوي بين الاسلام والقومية...». إن هذا يعيدنا لقضية المستويين اللذين اقترحناهما لفهم مسألة علاقة الاسلام بالقومية. وكان رجل دين ايراني قد صرح منذ شهور بأن كل عصبية تاريخية هي ضد

الاسلام غير العصبية العربية، ذلك انها لا تملك هوية خاصة مستقلة عنه.

ثم ان ايران أقامت نظاما اسلاميا بالداخل، وتحاول ان تتعامل مع الخارج الاسلامي وغير الاسلامي تبعا لموقف هذا الخارج من الاسلام السياسي كما تفهمه ثورتها وحكومتها. وتبدو حتى الآن متناسقة مع ذاتها الى حد كبير، فلماذا القول باستحالة تحقيق مشروع اسلامي سياسي أو اقتصادي؟ ولماذا ضرورة تناقض الاسلام مع الأحاسيس الوطنية للشعب الايراني؟. ولماذا يصح توحد الاسلام بالهوية القومية في الجزائر في مشروع عملي للتحرير (كما تقول المؤلفة)، ولا يصح ذلك في مواطن أخرى من عالم الاسلام؟

٣ ـ المسألة الاجتماعية:

قضية المراة:

وقفت في الأيام القليلة الماضية على كتاب للسيد محمد رشيد رضا صاحب المنار اسمه: **نداء للجنس اللطيف***، ينصب على محاولة بيان تظلم المرأة، واعتقادها ان الاسلام يقدم الرجل عليها. وقد استطاع رشيد رضا ان يعدد حقوق المرأة في الاسلام في ستين نقطة تبدأ بالمساواة بين الرجل والمرأة في الخلق والانسانية، وتنتهي بمسائل مثل وصية النبي بالبنات والاخوات. ولا ينكر السيد رشيد رضا سوء بعض اوضاع المرأة المسلمة بشكل عام في زمنه، لكنه يُرجع ذلك إلى العادات والتقاليد الفاسدة غير الاسلامية. لكنه يزعم ان وضع المرأة المسلمة بشكل عام في زمنه رغم العادات المتوارثة السيئة، أفضل من وضع المرأة الأوروبية المعاصرة. ومحمد رشيد رضا مصلح اسلامي متئد يميل لبعض المحافظة، وكتابه هذا صدر بمناسبة المولد النبوي أوائل عام ١٩٣٥ أي قبل وفاته ببضعة أشهر. لكنه كان في شبابه عندما كان ما يزال تحت تأثير شيخه الامام محمد عبده (توفي عام ١٩٠٥) أوفر جراة، اذ وقف الى جانب قاسم امين الذي أصدر عام ١٨٩٩ كتابه الشهير في «تحرير المرأة»** لكن دعوة قاسم أمين لا تختلف كثيرا عن دعوة رشيد رضا إلا في استنادها أكثر الى حجج العقل والمدينة. اذ يبدأ مثل بداية رشيد رضا باعلان عدم مسؤولية الاسلام عن الحجاب وكثرة تعدد الزوجات، والعادات السيئة التي تحكم وضع المرأة: وهو اقتباس تورده بيانكا ماريا سكارسيا في كتابها هنا. بيد انها تميل الى فهم وضع المرأة المسلمة في إطار أوسع. صحيح ان التقاليد والأعراف حولت المرأة في ديار الاسلام الى شيء من أشياء البيت او مستلزماته لا أكثر، لكن الرجل العربي والمسلم مستنزف هو بدوره، وضائع وجائع

---

* محمد رشيد رضا : نداء للجنس اللطيف. مطبعة المنار بمصر ١٣٥١هـ.

** ارجع هنا الى طبعة جديدة للكتاب صدرت عن دار المعارف عام ١٩٨٠ بتقديم احمد بهاء الدين. وقد أصدر قاسم امين كتابا اخر باسم: المراة الجديدة عام ١٩٠١.

بعد أن استغله الاستعمار استغلالا مباشرا أكثر من قرن، ثم جاءت بورجوازياته الوطنية وقد مضى الاستعمار المباشر دون أن يترك بنى تحتية: فتفاقمت المشاكل، وفشلت عملية التنمية الزراعية (برامج الاصلاح الزراعي) والصناعية، واكتظت المدن بأحياء الفقر، وملايين الفلاحين المقبلين على المدن بحثا عن عمل لن يجدوه. فاذا كانت المرأة المسلمة ضحية العادات والتقاليد والأعراف السيئة، فان الرجل هو بدوره ضحية. واذا كان رشيد رضا وقاسم أمين وآخرون ينحون المسؤولية عن الاسلام، فان ذلك يصح في إطار تاريخي معين، إذ أعطى الاسلام المرأة بعض الحقوق التي كانت تفتقدها قبله. وعندما تتجه المرأة المسلمة الآن ومن جديد الى الحجاب وتنخرط في حركات اجتماعية ضد الامبريالية والتحديثالتغريبيين: فانها تكون شأنها في ذلك شأن الرجل تبحث عن مخرج من المأزق الذي يعاني منه المجتمع كله. بيد ان السؤال الملح يبقى هو: هل هذا الانخراط النضالي والطقوسي الاسلامي سيحل مشكلات المرأة، ويضعها مع الرجل على قدم المساواة؟ وتنهمك المؤلفة بعد هذا في تعداد التحسينات الجزئية التي دخلت على وضع المرأة من الناحية الحقوقية في بعض البلدان الاسلامية*، لكنها تعقب على ذلك بأن الأمور تبقى تحسينات صغيرة لأنها لم تأت ضمن عملية إصلاح شاملة لوضع المرأة. لكن هل كانت هناك عملية إصلاح شاملة لأوضاع المجتمع حتى تكون المرأة واوضاعها موضع إصلاح وتجديد؟

٤ ـ اليقظة الاسلامية:

هكذا تسمي الدارسة هذه الحيوية الاسلامية الحاضرة التي نلحظها من حولنا. وهي تعقد لذلك فصلا يتضح من عنوانه رأيها في هذه اليقظة، فهي عندها «رد فعل على الأزمة الراهنة». والأزمة الراهنة في ديار الاسلام، والوطن العربي بالذات ذات شقين: الشق الأول يتعلق بفشل الايديولوجية القومية. والشق الثاني يتعلق بفشل عملية التنمية. وقد ترتب على هذا الفشل المزدوج الذي تبلور عام ١٩٦٧ في الهزيمة المجلجلة أمام الكيان الصهيوني إعراض الشبان عن الايديولوجيات والنظم القومية والاشتراكية والاتجاه للاسلام في محاولة لاعادة اكتشاف الذات والهوية. بيد ان ايران التي تعقد المؤلفة لثورتها الاسلامية فصلا قصيرا لم تعرف هزيمة كهزيمة ١٩٦٧، ومع ذلك فان اتجاه شبابها للاسلام ملحوظ وجارف. ثم ان نكبة فلسطين عام ١٩٤٨ أفظع من هزيمة العام ٦٧، فلماذا اتجه شبان ١٩٤٨ الى القومية واليسار، بينما اتجه شبان ١٩٦٧ الى الاسلام؟. ترى المؤلفة في فصل عقدته لذلك ان أهم خصائص الاسلام الحديث كونه لعب دور الايديولوجية المحرضة والمجندة في وجه الاستعمار والامبريالية، لكن ما ان يبدأ التفكير في مشروع سياسي تطبيقي على أساس من الاسلام حتى يتفلت من بين الأصابع.

ثم ان الايديولوجية الاسلامية يمكن استخدامها سياسيا باتجاهين: رجعي وتقدمي. لكن هذه الخواطر كلها على تناقضها لا تفسر هذا الاقبال العظيم على الاسلامين: الطقوسي والسياسي، فليس صحيحا ما تذكره المؤلفة من أن الاسلام المعاصر كله هو إسلام ذو أهداف سياسية وان

---

* انظر عن ذلك كتاب لطيفة محمد سالم: المرأة المصرية والتغيير الاجتماعي. الهيئة المصرية العامة للكتاب بمصر ١٩٨٤.

اتخذ اشكالا غير مألوفة في التعبير عن ذلك. فنحن نشهد في الاسلام السني بالذات حركات اصولية ذات طابع طقوسي بحت لا شأن لها بالسياسة او الدولة والمعارضة. وترى المؤلفة أن مشروع الدولة القومية لم يلق النجاح المرجو بسبب الاستعمار. امّا مشروعات التنمية القائمة على استيراد التكنولوجيا فقد فشلت لانها حداثة مستوردة لم تراع فيها مصالح الشعب واهتماماته وآماله في عيش كريم، كما ان الدولة المورّدة تحكمت في كل شيء من التخطيط وحتى الادارة بعد الاستيراد. لكن الا يمكن القول ان ما تحقق ليس هو الدولة القومية بل الدولة الاقليمية الضعيفة والمتخلفة التي رسم حدودها الاستعمار، وهو ما يتناقض مع تاريخ الناس وآمالهم، بيد ان الوحدة لم تتحقق في العصر الحديث لكي يعرف الناس محاسنها فيثوروا لفقدها. إن الذي اراه انه ينبغي البحث عن اسباب ظهور الحركة الأصولية الإسلامية في العلاقة بين الدولة او النظام القائم في ديار الاسلام، والمجتمع في هذه الديار. أن هذه الانظمة التي فشلت في تحقيق وحدة قومية حقيقية، وفشلت في إعادة توزيع الثروة او احداث التنمية، اثارت عليها فئات اجتماعية عريضة وجدت نفسها تزداد فقرا وحاجة.

فكان ان اتجهت الأنظمة للقمع من أجل الضبط والاستمرار، وكان ان اتجهت أشد الفئات احساسا بالغبن الى الاسلام طلبا للامان في هويتها المألوفة من جهة، وسياسيا في مواجهة الانظمة القامعة خصوصا أن هذه الجماهير كانت قد سلت سيف الاسلام في مواجهة المستعمر منذ زمن ليس بالبعيد وهؤلاء المغبونون المحرومون الذين اشتدت غربتهم عن الأنظمة لا يرون في الحداثة المشوهة والمتحيزة والسطحية التي استوردتها الأنظمة غير استعمار جديد الاسلامُ أشد الأسلحة فتكا فيه. وهكذا فان الاسلام بوجهه الطقوسي الشعائري الصاعد يشكل احتضانا مطمئنا ومقويا للثقة بالنفس وسط الضياع المتراكم، في حين يشكلُ الاسلامُ بوجهه السياسي بديلا محتملا للنظام القائم. يتضح ذلك من سيطرة فكرة الحاكمية في اوساط الجماعات الاسلامية السنّية، وهي فكرة تحريضية تقوم على أنه لا حاكم الا الله لأنه الخالق والقادر والشارع. وكل أمير او رئيس لا يطبق الشرع او يتجاوزه انما يحاول اذ يكون الهاً بديلا، وبذلك يتحول الى طاغوت تنبغي ازالته.

٥ ـ الاستشراق وحوار الشرق والغرب:

تدعو المؤلفة لحوار تصحيحي وتوضيحي بين الشرق والغرب. بذلك بدأت كتابها، وبذلك انهته.

بدأت الكتاب بالحديث عن الصورة المشوهة الوسيطة التي كانت أوروبا تملكها عن الاسلام* بيد أن هذه الصورة التي تغيرت في عصر الانوار لم تتغير بنتائجها، لأن الأداة المعرفية المستخدمة (= الاستشراق) كانت اداة تعمل لصالح الاستعمار الغربي. لذلك فان الدراسة لا ترضى ان تقع اهتماماتها بالاسلام المعاصر في خانة الاستشراق وان تكن صورته قد داخلتها تعديلات ملحوظة.

---

* قارن عن ذلك صورة الاسلام في أوربا في العصور الوسطى لريتشارد سوذرن. ترجمة رضوان السيد نشر معهد الانماء العربي ببيروت ١٩٨٤.

وقد حدثت ايجابيات في مجال تفهم الكنيسة الكاثوليكية للاسلام بعد المجمع الفاتيكاني الثاني*

إن الجو مهيأ لبدء حوار للفهم اكثر اثمارا. لكن على أوروبا والغرب بشكل عام ان يقوم بالخطوات الاولى، فهو الذي أساء الفهم قديماً وهو الذي استعمر حديثاً. وعلى الغربيين ان يفهموا الحساسية الزائدة المعاصرة من جانب المسلمين تجاه الغرب الذي لم يعرفوا منه غير السلبي والعدواني منذ الحروب الصليبية، بينما لم يواجههم عالم الاسلام بعدائية وحقد إبان الحروب الصليبية والتوسع العثماني.

تبقى ملاحظتان طفيفتان. فالمؤلفة تذكر أن الاسلام فهم في عصر الاصلاح بطريقة افضل في اوروبا. والحقيقة غير ذلك. وتعليقات مارتن لوثر على الاسلام والقرآن اكثر عداء من تعليقات أباء الكنيسة. كل ما في الأمر ان الاهتمام بالاسلام (سلباً وايجاباً) قل بعد القرن السادس عشر لانصراف الاوروبيين للكشوف الجغرافية، والاستعمار، والبناء الداخلي. والملاحظة الثانية تنصّب على ذلك الحكم القاطع والمبتّسر على الاستشراق. إن المعرفة الاستشراقية منذ القرن الثامن عشر محايدة في كثير من الاحيان، ولا يمكن ان نصدر حكماً إدانياً بهذه الطريقة الحاسمة على تخصّص معرفيّ بأسره: لكن حوار الغرب مع الشرق لم يعد يحتاج للاستشراق قناة له.

---

* من اجل حوار إسلامي مسيحي. بيروت ١٩٨٢

نص قديم...«جديد»!

رغم ان المجلة تسعى للتركيز على القضايا الراهنة في البلدان العربية والاسلامية، وتتمنى على كتابها الكرام الاجتهاد في القضايا وتقديم رؤى مستقبلية لها، إلا اننا قد نختار، احيانا، نصا قديما يعالج معضلة قديمة ـ جديدة، لا تزال بشكل او بآخر مطروحة في بلادنا.

في هذا العدد نقدم نصا للأستاذ الأمام محمد عبده (تحقيق د. محمد عماره) يتناول فيه قضايا لا تزال تثير الجدل والنقاش وتتعرض للابهام والتشويه في بلادنا كعلاقة الاسلام بالسلطة الدينية، وموقف الاسلام من العلم.. ومن اهل الكتاب.. ومسائل اخرى.

أصول الاسلام

الامام محمد عبده

(في سنة ١٩٠٣م. كتب فرح انطون (١٨٧٤ ـ ١٩٢٢م) صاحب مجلة «الجامعة» دراسة عن موقف كل من المسيحية والاسلام من «العلم» و «العلماء»، نحا فيها المنحى الاستشراقي في الانتقاص من تقدير الاسلام لحرية الفكر والبحث والنظر..

ولقد كتب الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده (١٢٦٦ ـ ١٣٢٣هـ ١٨٤٩ـ ١٩٠٥م.) في «المنار» يرد على صاحب «الجامعة»... فكانت معركة فكرية «عميقة» و «راقية».. ونحن نقدم منها هنا هذه الصفحات التي كتبها الاستاذ الامام مما يحتاجه العقل المسلم، ليس فقط لانصاف الاسلام، وإنما، ايضا، حتى يرتقي هذا العقل إلى مستوى الاسلام؟!)

تمهيد للاصل الاول:

للاسلام في الحقيقة دعوتان: دعوة الى الاعتقاد بوجود الله وتوحيده، ودعوة الى التصديق برسالة محمد صلى الله عليه وسلم.(١)

فأما الدعوة الاولى فلم يعول فيها الا على تنبيه العقل البشري وتوجيهه الى النظر في الكون، واستعمال القياس الصحيح، والرجوع الى ما حواه الكون من النظام والترتيب وتعاقد الاسباب والمسببات ليصل بذلك الى ان للكون صانعا واجب الوجود عالما حكيما قادرا، وأن ذلك الصانع واحد، لوحدة النظام في الاكوان. واطلق للعقل البشري ان يجري في سبيله الذي سنته له الفطرة بدون تقييد، فنبهه الى ان خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار وتحريك الرياح، على وجه يتيسر للبشر ان يستعملها في تسخير الفلك لمنافعه، وارسال تلك الرياح لتثير السحاب فينزل من السحاب ماء فتحيا به الارض بعد موتها، وتنبت ما شاء الله من النبات والشجر، مما فيه رزق الحي وحفاظ حياته، كل ذلك من أيات الله، عليه ان يتدبر فيها ليصل الى معرفته.

ثم قد يزيده تنبيها بذكر اصل للكون يمكن الوصول الى شيء منه بالبحث في عوالمه، فيذكر ما كان عليه الأمر في أول خلق السموات والارض كما جاء في أية (او لم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي افلا يؤمنون)(٢) ونحوها من الايات. وهو اطلاق لعنان العقل ليجري شوطه الذي قدر له في طريق الوصول الى ما كانت عليه الاكوان،وقد يزيد التنبيه تأثيرا في إيقاظ العقل ما يؤيد ذلك من السنة، كما جاء في خبر من سئل النبي صلى الله عليه وسلم وأله اين كان ربنا قبل السموات والارض فأجابه عليه السلام: «كان في غماء تحته هواء» والغماء عندهم السحاب. فترى القرآن في مثل هذه المسألة الكبرى لا يقيد العقل بكتاب ولا يقف به عند باب، ولا يطالبه فيه بحساب، فليقرأ القاريء القرآن يغنني عن سرد الايات الداعية الى النظر في آيات الكون (او لم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء)(٣). (واية لهم الارض الميتة احييناها واخرجنا منها حبا فمنه يأكلون)(٤) ـ (ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم)(٥). وامثال ذلك فلو اردت سرد جميعها لاتيت بأكثر من ثلث القرآن، بل من نصفه في مقالي هذا.

---

(١) الاعمال الكاملة للامام محمد عبده. جـ٢ ص ٢٧٨ ـ ٢٩٥. دراسة وتحقيق د. محمد عمارة طبعة بيروت سنة ١٩٧٢م.

(٢) الانبياء: ٣٠.

(٣) الاعراف: ١٢٥.

(٤) يس: ٣٣

(٥) الروم: ٢٢

يذكر القرآن اجمالا من اثار الله في الاكوان تكريكا للعبرة، وتذكيرا بالنعمة وحفزا للفكرة، لا تقريرا لقواعد الطبيعة، ولا الزاما باعتقاد خاص في الخليقة، وهو في الاستدلال على التوحيد لم يفارق هذه السبيل، انظر كيف يقرع بالدليل (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا)(٦) . (ما اتخذ الله من ولد، وما كان معه من اله، اذا لذهب كل اله بما خلق، ولعلا بعضهم على بعض، سبحان الله عما يصفون)(٧)

فالاسلام في هذه الدعوة والمطالبة بالايمان بالله ووحدانيته لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي. والفكر الانساني الذي يجري على نظامه الفطري فلا يدهشك بخارق للعادة، ولا يغشى بصرك بأطوار غير معتادة، ولا يخرس لسانك بقارعة سماوية، ولا يقطع حركة فكرك بصيحة الهية. وقد اتفق المسلمون ـ الا قليلا ممن لا يعتد برأيه فيهم ـ على ان الاعتقاد بالله مقدم على الاعتقاد بالنبوات، وانه لا يمكن الايمان بالرسل الا بعد الايمان بالله. فلا يصح ان يؤخذ الايمان بالله من كلام الرسل ولا من الكتب المنزلة فانه لا يعقل أن تؤمن بكتاب انزله الله الا اذا صدقت قبل ذلك بوجود الله وبأنه يجوز ان ينزل كتاباً ويرسل رسولا.

وقالوا كذلك: ان اول واجب يلزم المكلف ان يأتي به هو النظر والفكر لتحصيل الاعتقاد بالله، لينتقل منه الى تحصيل الايمان بالرسل وما انزل عليهم من الكتاب والحكمة(٨)

واما الدعوة الثانية فهي التي يحتج فيها الاسلام بخارق العادة، وما ادراك ما هو خارق العادة الذي يعتمد عليه الاسلام في دعوته الى التصديق برسالة النبي عليه السلام؟ هذا الخارق للعادة هو الذي تواتر خبره، ولم ينقطع اثره، هذا هو الدليل وحده، وما عداه مما ورد في الاخبار سواء صح سندها أو أشتهر او ضعف او وهى، فليس ثمة مما يوجب القطع عند المسلمين، فاذا اورد في مقام الاستدلال فهو على سبيل تقوية العقد لمن حصّل اصله، وفضل من التأكيد لمن سلّمه من أهله.

ذلك الخارق المتواتر المعول عليه في الاستدلال لتحصيل اليقين هو القرآن وحده. والدليل على انه معجزة خارقة للعادة، تدل على ان موحيه هو الله وحده ـ وليس من اختراع البشر ـ هو انه جاء على لسان امي لم يتعلم الكتاب ولم يمارس العلوم، وقد نزل على وتيرة واحدة، هاديا للضال مقوماً للمعوج، كافلا بنظام عام لحياة من يهتدي به من الامم، منقذا لهم من خسران كانوا فيه، وهلاك كانوا اشرفوا عليه. وهو مع ذلك من بلاغة الاسلوب على ما لم يرتق اليه كلام سواه. حتى لقد دعا الفصحاء والبلغاء ان يعارضوه بشيء من مثله فعجزوا، ولجأوا الى المجالدة بالسيوف وسفك الدماء واضطهاد المؤمنين به الى أن ألجأوهم الى الدفاع عن حقهم، وكان امرهم ما كان.

---

(٦) الانبياء: ٢٢

(٧) المؤمنون: ٩١

(٨) والمعتزلة خصوصا، والقائلون بالعدل والتوحيد عموماً، هم في مقدمة من رأى هذا الرأي.

من انتصار الحق على الباطل وظهور شمس الاسلام تمد عالمها باضوائها، وتنشر انوارها في أجوائها.

وهذا الخارق قد دعا الناس الى النظر فيه بعقولهم، وطولبوا بأن يأتوا في نظرهم على أخر ما تنتهي اليه قوتهم، فأن وجدوا طريقاً لابطال اعجازه او كونه لا يصلح دليلاً على المدّعى فعليهم ان يأتوا به، وقال تعالى (وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله)(٩) وقال: (أفلا يتدبرون القرأن؟ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيرا)(١٠) وقال غير ذلك مما هو مطالبة بمقاومة الحجة. ولم يطالبهم بمجرد التسليم على رغم من العقل.

معجزة القرأن جامعة من القول والعلم، وكل منهما مما يتناوله العقل بالفهم فهي معجزة عرضت على العقل وعرفته القاضي فيها، وأطلقت له حق النظر في انحائها، ونشر ما انطوى في اثنائها وله منها حظه الذي لا ينتقص. فهي معجزة أعجزت كل طوق أن يأتي بمثلها، ولكنها دعت كل قدرة ان تتناول ما تشاء منها. أما معجزة موت حي بلا سبب معروف للموت، او حياة ميت، او اخراج شيطان من جسم، او شفاء علة من بدن، فهي مما ينقع(١١) عنده العقل ويجمد لديه الفهم، وانما يأتي بها الله على يد رسله لاسكات اقوام غلبهم الوهم ولم يضيء عقولهم نور العلم، وهكذا يقيم الله بقدرته من الأيات للامم على حسب الاستعدادات.

ثم ان الاسلام لم يتخذ من خوارق العادات دليلا على ان الحق لغير الانبياء عليهم الصلاة والسلام، ولم ترد فيه كلمة حق واحدة تشير الى أن الداعين اليه يمكنهم ان يغيروا شيئاً من سنة الله في الخليقة، ولا حاجة الى بيان ذلك، فهو اشهر من أن يحتاج الى تعريف.

الاصل الاول للاسلام:
النظر العقلي لتحصيل الايمان

فأول اساس وضع عليه الاسلام هو النظر العقلي، والنظر عنده هو وسيلة الايمان الصحيح، فقد اقامك منه على سبيل الحجة، وقاضاك الى العقل، ومن قاضاك الى حاكم فقد أذعن الى سلطته، فكيف يمكنه بعد ذلك أن يجوز أو يثور عليه؟

---

(٩) البقرة: ٢٣.

(١٠) النساء.

(١١) اي يتغير

بلغ هذا الاصل بالمسلمين ان قال قائلون من اهل السنة: ان الذي يستقصي جهده في الوصول الى الحق، ثم لم يصل اليه ومات طالبا غير واقف عند الظن، فهو ناج. فأي سعة لا ينظر اليها الحرج اكمل من هذه السعة؟

الاصل الثاني للاسلام:
تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض

أشرع اليك بذكر اصل يتبع هذا الاصل المتقدم قبل ان انتقل الى غيره: اتفق اهل الملة الاسلامية، الا قليلا ممن لا ينظر اليه، على انه اذا تعارض العقل والنقل اخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول، مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الامر الى الله في عمله، والطريق الثانية: تأويل النقل، مع المحافظة على قوانين اللغة، حتى يتفق معناه مع ما اثبته العقل.

وبهذا الاصل، الذي قام على الكتاب وصحيح السنة وعمل النبي صلى الله عليه وسلم، مهدت بين يدي العقل كل سبيل، وأزيلت من سبيله جميع العقبات واتسع له المجال الى غير حد. فماذا عساه يبلغ نظر الفيلسوف حتى يذهب الى ما هو ابعد من هذا؟ وأي فضاء يسع اهل النظر وطلاب العلوم ان لم يسعهم هذا الفضاء؟ ان لم يكن في هذا متسع لهم فلا وسعتهم ارض بجبالها ووهادها ولا سماء بأجرامها وابعادها.

اصل ثالث
من اصول الاحكام في الاسلام : البعد عن التكفير

هلا ذهبت من هذين الاصلين الى ما اشتهر بين المسلمين وعرف من قواعد احكام دينهم، وهو: اذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه، ويحتمل الايمان من وجه واحد، حُمل على الايمان، ولا يجوز حمله على الكفر. فهل رأيت تسامحاً مع اقوال الفلاسفة والحكماء اوسع من هذا؟ وهل يليق بالحكيم أن يكون من الحمق بحيث يقول قولا لا يحتمل الايمان من وجه واحد من مائة وجه؟! اذا بلغ به الحمق هذا المبلغ كان الاجدر به ان يذوق حكم محكمة التفتيش البابوية، ويؤخذ بيديه ورجليه فيلقى في النار!!

اصل رابع في الاسلام:
الاعتبار بسنن الله في الخلق

يتبع ذلك الاصل الاول في الاعتبار ـ وهو ان لا يعول بعد الانبياء في الدعوة الى الحق على غير الدليل، وان لا ينظر الى العجائب والغرائب وخوارق العادات ـ اصل آخر وضع لتقويم ملكات الانفس القائمة على طريق الاسلام واصلاح اعمالها في معاشها ومعادها ذلك هو أصل العبرة بسنة الله فيمن مضى ومن حضر من البشر، وفي آثار سيرهم فيهم.

فما جاء في الكتاب العزيز مقررا لهذا الاصل ـ (قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الارض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين)(١٢) ـ (سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا ولا تجد لسنتنا تحويلا)(١٣) (فهل ينظرون الا سنة الاولين؟ فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا)(١٤). (أو لم يسيروا في الارض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم؟)(١٥) ..الخ.

في هذا يصرح الكتاب ان لله في الامم والاكوان سننا لاتتبدل، والسنن الطرئق الثابتة التي تجري عليها الشؤون وعلى حسبها تكون الاثار، وهي التي تسمى شرائع او نواميس، ويعبر عنها قوم بالقوانين، ما لنا ولاختلاف العبارات؟ الذي ينادي به الكتاب، ان نظام الجمعية البشرية وما يحدث فيها هو نظام واحد لا يتغير ولا يتبدل، وعلى من يطلب السعادة في هذا الاجتماع ان ينظر في اصول هذا النظام حتى يرد اليها اعماله ويبني عليها سيرته وما يأخذ به نفسه، فان غفل عن ذلك غافل فلا ينتظر الا الشقاء، وان ارتفع الى الصالحين نسبة، او اتصل بالمقربين سببه، فمهما بحث الناظر وفكر، وكشف وقرر، اتى لنا بأحكام تلك السنن، فهو يجري مع طبيعة الدين، وطبيعة الدين لا تتجافى عنه، ولا تنفر منه، فلم لا يعظم تسامحها معه؟

جاء الاسلام لمحو الوثنية، عربية كانت او يونانية او رومانية او غيرها، في أي لباس وجدت، وفي اي صورة ظهرت، وتحت اي اسم عرفت، **ولكن كتابه عربي، والعربية لغة اولئك الوثنيين.**

---

(١٢) آل عمران: ١٣٧.

(١٣) الاسراء: ٧٧

(١٤) فاطر: ٤٣

(١٥) الروم: ٩

الوثنيين اعدائه الاقربين، وفهم معناه موقوف على معرفة اوضاع اللسان، ولا تعرف اوضاعه حتى تعرف مواضع استعمال كلمه واساليبه، ولن يكون ذلك الا بحفظ ما نطق به العرب من منظوم ومنثور، وفيه من آدابهم وعاداتهم واعتقاداتهم ما يعيد عند الناظر في كلامهم صورة كاملة من جاهليتهم وما فيها من الوثنية واطوارها. هكذا صنع المسلمون الاولون، ركبوا الاسفار وانفقوا الاعمار، وبذلوا الدرهم والدينار في جمع كلام العرب وحفظه وتدوينه وتفسيره، توصلا بذلك الى فهم كتاب ربهم المنزل فكانوا يعدون ذلك ضرباً من ضروب العبادة، يرجون من الله فيه حسن المثوبة، فكان من طبيعة الدين ان لا يحتقر العلم الذي ولد هو فيه، بل قد يكون من الدين علم ما ليس منه، متى حسنت النية في تناوله، وهذا باب من التسامح لا يقدر سعته الا اهل العلم به، واما المسيحيون الاولون فقد هجروا لسان المسيح عليه السلام سريانياً كان او عبرانياً، وكتبوا الاناجيل باللغة اليونانية، ولم يكتب في العبرية الا انجيل «متى»، فيما يقال. الا ترى ان اسم الانجيل نفسه يوناني؟ كل ذلك كراهة لليهود الذين كان ينطق المسيح بلسانهم، ويعظهم بلغتهم، وتحرجاً من النظر في دواوين آدابهم، وماتوارثوا من عاداتهم.

الاصل الخامس للاسلام:
قلب السلطة الدينية

اصل من أصول الاسلام انتقل اليه ـ وما اجله من اصل ـ قلب السلطة الدينية والاتيان عليها من اساسها.

هدم الاسلام بناء تلك السلطة، ومحا اثرها، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم. لم يدع الاسلام لاحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة احد ولا سيطرة على ايمانه، على أن الرسول عليه السلام كان مبلغاً ومذكراً، لا مهيمناً ولا مسيطراً، قال الله تعالى: (فذكر انما انت مذكر، لست عليهم بمصيطر)(١٦) ولم يجعل لاحد من أهله ان يحل ولا ان يربط لا في الارض ولا في السماء. بل الايمان يعتق المؤمن من كل رقيب عليه فيما بينه وبين الله سوى الله وحده، يرفع عنه كل رق الا العبودية لله وحده، وليس لمسلم مهما علا كعبه في الاسلام، على آخر، مهما انحطت منزلته فيه، الا حق النصيحة والارشاد. قال تعالى في وصف المفلحين: (وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر)(١٧) وقال

---

(١٦) الغاشية: ٢٢

(١٧) العصر: ٣

(ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر واولئك هم المفلحون)(١٨) وقال: (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون)(١٩) فالمسلمون يتناصحون، ثم هم يقيمون امة تدعو الى الخير ــ وهم المراقبون عليها ــ يردونها الى السبيل السوي اذا انحرفت عنه، وتلك الامة ليس لها عليهم الا الدعوة والتذكير والانذار، ولا يجوز لها ولا لاحد من الناس ان يتتبع عورة احد، ولا يسوغ لقوي ولا لضعيف أن يتجسس على عقيدة احد، وليس يجب على مسلم ان يأخذ عقيدته او يتلقى اصول ما يعمل به عن احد الا عن كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

لكل مسلم ان يفهم عن الله من كتاب الله، وعن رسوله من كلام رسوله، بدون توسيط احد من سلف ولا خلف، وانما يجب عليه قبل ذلك أن يحصل من وسائله ما يؤهله للفهم، كقواعد اللغة العربية وادابها واساليبها، واحوال العرب خاصة في زمان البعثة، وما كان الناس عليه زمن النبي صلى الله عليه وسلم، وما وقع من الحوادث وقت نزول الوحي، وشيء من الناسخ والمنسوخ من الاثار. فان لم تسمح له حاله بالوصول الى ما يعده لفهم الصواب من السنة والكتاب فليس عليه الا ان يسأل العارفين بهما، وله بل عليه ان يطالب المجيب بالدليل على ما يجيب به سواء كان السؤال في امر الاعتقاد او في حكم عمل من الاعمال. فليس في الاسلام ما يسمى عند القوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه.

السلطان في الاسلام:

لكن الاسلام دين وشرع، فقد وضع حدوداً، ورسم حقوقاً، وليس كل معتقد في ظاهر امره بحكم يجري عليه في عمله، فقد يغلب الهوى، وتتحكم الشهوة، فيغمط الحق، ويتعدى المعتدي الحد. فلا تكمل الحكمة من تشريع الاحكام الا اذا وجدت قوة لاقامة الحدود، وتنفيذ حكم القاضي بالحق، وصون نظام الجماعة. وتلك القوة لا يجوز ان تكون فوضى في عدد كثير، فلابد ان تكون في واحد، وهو السلطان او الخليفة.

الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم. ولا هو مهبط الوحي، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة. نعم شرط فيه أن يكون مجتهداً، اي ان يكون من العلم باللغة العربية وما معها ــ مما تقدم ذكره ــ بحيث يتيسر له ان يفهم من الكتاب والسنة ما يحتاج اليه من الأحكام، حتى يتمكن بنفسه من التمييز بين الحق والباطل، والصحيح والفاسد، ويسهل عليه اقامة

---

(١٨) آل عمران: ١٠٤.

(١٩) التوبة: ١٢٢.

العدل الذي يطالبه به الدين والامة معاً.

هو ـ على هذا ـ لا يخصه الدين في فهم الكتاب والعلم بالاحكام بمزية ولا يرفع به الى منزلة، بل هو وسائر طلاب الفهم سواء، انما يتفاضلون بصفاء العقل، وكثرة الاصابة في الحكم، ثم هو مطاع ما دام على المحجة ونهج الكتاب والسنة، والمسلمون له بالمرصاد، فاذا انحرف عن النهج اقاموه عليه، واذا اعوج قوموه بالنصيحة والاعذار اليه، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، فاذا فارق الكتاب والسنة في عمله وجب عليهم ان يستبدلوا به غيره، ما لم يكن في استبداله مفسدة تفوق المصلحة فيه. فالامة ـ او نائب الامة ـ هو الذي ينصّبه، والامة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه.

ولا يجوز لصحيح النظر ان يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الافرنج (ثيوكراتيك) اي سلطان الهي، فان ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة عن الله، وله حق الاثرة بالتشريع، وله في رقاب الناس حق الطاعة، لا بالبيعة وما تقتضيه من العدل وحماية الحوزة، بل بمقتضى الايمان، فليس للمؤمن ما دام مؤمناً ان يخالفه، وان اعتقد انه عدو لدين الله وشهدت عيناه من اعماله ما لا ينطبق على ما يعرفه من شرائعه، لان عمل صاحب السلطان الديني وقوله في اي مظهر ظهرا: هما دين وشرع. هكذا كانت سلطة الكنيسة في القرون الوسطى، ولا تزال الكنيسة تدعي الحق في هذه السلطة كما سبقت الاشارة اليه[٢٠].

كان من اعمال التمدن الحديث الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية، فترك للكنيسة حق السيطرة على الاعتقاد والاعمال فيما هو من معاملة العبد لربه: تشرع وتنسخ ما تشاء، وتراقب وتحاسب كما تشاء، وتحرم وتعطي كما تريد. وخول السلطة المدنية حق التشريع في معاملات الناس بعضهم لبعض وحق السيطرة على ما يحفظ نظام اجتماعهم، في معاشهم لا في معادهم، وعدوا هذا الفصل منبعاً للخير الاعم عندهم.

ثم هم يبهمون[٢١] فيما يرمون به الاسلام من انه يحتم قرن السلطتين في شخص واحد، ويظنون ان معنى ذلك في رأي المسلم: ان السلطان هو مقرر الدين وهو واضع احكامه، وهو منفذها، والايمان آلة في يده يتصرف بها في القلوب بالاخضاع، وفي العقول بالاقناع، وما العقل والوجدان عنده الا متاع، ويبنون على ذلك ان المسلم مُستَعبد لسلطانه بدينه، وقد عهدوا ان سلطان الدين عندهم كان يحارب العلم ويحمي حقيقة الجهل، فلا يتيسر للدين الاسلامي ان يأخذ بالتسامح مع العلم ما دام من أصوله أن اقامة السلطان واجب بمقتضى الدين. وقد تبين لك ان هذا كله خطأ محض وبعد عن فهم معنى ذلك الاصل من اصول الاسلام. وعلمت ان ليس

---

(٢٠) اشارات الأستاذ الامام الى ما كتبه عن اصول المسيحية، مقارنة بأصول الاسلام. انظرها ـ إن شئت ـ في أعماله الكاملة ـ جـ٢

(٢١) اي يضلون.

في الاسلام سلطة دينية، سوى سلطة الموعظة الحسنة، والدعوة الى الخير، والتنفير عن الشر وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها انف اعلاهم، كما خولها لاعلاهم يتناول بها من ادناهم، ومن هنا تعلم (الجامعة)[٢٢] ان مسالة السلطان في دين الاسلام ليست مما يضيق به صدره، وتحرج به نفسه عن احتمال العلم. وقد تقدم ما يشير الى ما صنع الخلفاء العباسيون والامويون والاندلسيون من صنائع المعروف مع العلم والعلماء وربما اتينا على شيء آخر منه فيما بعد.

يقولون: ان لم يكن للخليفة ذلك السلطان الديني افلا يكون للقاضي، او للمفتي، او شيخ الاسلام؟

واقول: ان الاسلام لم يجعل لهولاء ادنى سلطة على العقائد وتقرير الاحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية قررها الشرع الاسلامي ولا يسوغ لواحد منهم ان يدعي حق السيطرة على ايمان احد او عبادته لربه، او ينازعه في طريق نظره.

الاصل السادس للاسلام:
حماية الدعوة لمنع الفتنة

قالوا: ان الدين الاسلامي دين جهادي، شرع فيه القتال، ولم يكن شرع في الدين المسيحي، ففي طبيعة الدين روح الشدة على من يخالفه، وليس ذلك الصبر والاحتمال اللذان تقضي بهما شريعة المسالمة، وهي التي وردت في كثير من الوصايا المسيحية «من ضربك على خدك الايمن فأدر له خدك الاخر. من سخرك ميلا فسر معه ميلين»(متي: ٣٩ و ٤٠) ونحو ذلك حتى لقد طلبت فيها محبة العدو، وهي مما لا يدخل تحت الاختيار، بل ولا محبة الصديق، وانما الاختياري العدل بين الاعداء والاولياء. لكن في ملكوت الله كل شيء مستطاع ولا شيء فيه بمستحيل.

قلنا: لكن انظروا: هل دفع الشر بالشر عند القدرة عليه، وعند عدم التمكن من سواه، خاص بالدين الاسلامي؟ او هو طبيعة كل قادر يعذر الى خصمه؟ ليس القتل في طبيعة الاسلام بل في طبيعته العفو والمسامحة «خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين»[٢٣] ولكن القتال فيه لرد اعتداء المعتدين على الحق

---

(٢٢) مجلة فرح أنطوان (١٨٦١ ـ ١٩٢٢م)، التي كتب الاستاذ الامام هذه الفصول ردا على صاحبها.
(٢٣) الاعراف: ١٩٩

واهله الى ان يأمن شرهم، ويضمن السلامة من غوائلهم، ولم يكن ذلك للاكراه على الدين ولا للانتقام من مخالفيه، ولهذا لا تسمع في تاريخ الفتوح الاسلامية ما تسمعه في الحروب المسيحية، عندما اقتدر اصحاب «شريعة المسالمة» على محاربة غيرهم من قتل الشيوخ والنساء والاطفال.

لم تقع حرب اسلامية بقصد الابادة كما وقع كثير من الحروب بهذا القصد بأيدي المسيحيين. وانما كان الصبر والمسالمة ديناً عندما كانت القدرة والقوة تعوزان الدين. وغاية ما يقال: ان العناية الالهية منحت الاسلام في الزمن القصير من القوة على مدافعة أعدائه ما لم تمنحه لغيره في الزمن الطويل، فتيسر له في شبيبته ما لم يتيسر لغيره الا في كهولته أو شيخوخته.

مقابلة بين الاسلام الحربي والمسيحية السلمية:

الاسلام الحربي كان يكتفي من الفتح بادخال الارض المفتوحة تحت سلطانه، ثم يترك الناس وما كانوا عليه من الدين يؤدون ما يجب عليهم في اعتقادهم كما شاء ذلك الاعتقاد، وانما يكلفهم بجزية يدفعونها لتكون عوناً على صيانتهم والمحافظة على أمنهم في ديارهم، وهم في عقائدهم ومعابدهم وعاداتهم بعد ذلك احرار، لا يضايقون في عمل، ولا يضامون في معاملة. خلفاء المسلمين كانوا يوصون قوادهم باحترام العباد الذين انقطعوا عن العامة في الصوامع والاديار لمجرد العبادة، كما كانوا يوصونهم باحترام دماء النساء والاطفال وكل من لم يعن على القتال. وجاءت السنة المتواترة بالنهي عن ايذاء أهل الذمة، وبتقرير ما لهم من الحقوق على المسلمين «لهم ما لنا وعليهم ما علينا» «ومن أذى ذمياً فليس منا» واستمر العمل على ذلك ما استمرت قوة الاسلام. ولست ابالي اذا انحرف بعض المسلمين عن هذه الاحكام عندما بدأ الضعف في الاسلام ـ وضيق الصدر من طبع الضعيف ـ ذلك مما لا يلصق بطبيعته ويخلط بطينته.

المسيحية السلمية كانت ترى لها حق القيام على دين يدخل تحت سلطانها، تراقب أعمال اهله، وتخصهم دون الناس بضروب من المعاملة لا يحتملها الصبر مهما عظم، حتى اذا تمت لها القدرة على طردهم، بعد العجز عن اخراجهم من دينهم وتعميدهم، اجلتهم عن ديارهم وغسلت الديار من آثارهم، كما حصل ويحصل في كل ارض استولت عليها امة مسيحية استيلاء حقيقياً.

لا يمنع غير المسيحي من تعدي غير المسيحي الا كثرة العدد، او شدة العضد كما شاهد التاريخ وكما يشهد التاريخ وكما يشهد كاتبوه. ذلك كله لانه ما جاء ليلقي سلاماً بل سيفاً، ولأنه جاء ليفرق بين البنت وأمها والابن وأبيه. والاسلام يقول كتابه في شأن الوالدين المشركين: (وان جاهداك على ان تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفاً واتبع سبيل من أناب

الي)(٢٤) فهو في اشتداده على المهددين لامنه لا يقضي بالفرقة بين أب وابن ولا بين أم وبنت، بل يأمر الاولاد المؤمنين ان يصحبوا الوالدين المشركين بالمعروف في الدنيا مع محافظتهم على دينهم.

وانت ترى الاسلام من جهة يكتفي من الامم والطوائف التي يغلب على ارضها بشيء من المال اقل مما كانوا يؤدونه من قبل تغلبه عليهم، وبأن يعيشوا في هدوء لا يعكرون معه صفو الدولة، ولا يخلون بنظام السلطة العامة، ثم يرخي لهم بعد ذلك عنان الاختيار في شؤونهم الخاصة بهم، لا رقيب عليهم فيها الا ضمائرهم. ومن جهة اخرى ينهي افراد المؤمنين عن مقاطعة ذوي قرباهم من المشركين ويطالبهم بحسن معاملتهم. ففي طبيعته ان يكل أمر الناس في سرائرهم الى ربهم، وفي طبيعته ان يجير من لا يعتقد عقيدته، ويحمي من لا يتبع سنته، وان كان في عمى من الجهالة، وخبل من الضلالة، افترى انه يصعب عليه بعد ذلك ان يحتمل العلم والعلماء، ويضيق به حلمه عن صنع الجميل بالفضل والفضلاء، ممن ينفق عمره في تقرير حقيقة، او كشف غامض او تبيين طريقة؟ كلا ثم كلا، فمن بحث ونقب وسبر ونقر، أوشق الارض أو ارتقى الى السماء، فهو في أمن من ان يعرض الاسلام له في شيء من عمله، الا ان يحدث شغباً، او يفسد ادبا، فعند ذلك تمتد يد الملك لرد كيد الكائد، واصلاح الفاسد بسماح من الدين.

الاصل السابع للاسلام:
مودة المخالفين في العقيدة

المصاهرة:

أباح الاسلام للمسلم أن يتزوج الكتابية، نصرانية كانت أو يهودية، وجعل من حقوق الزوجة الكتابية على زوجها المسلم ان تتمتع بالبقاء على عقيدتها، والقيام بفروض عبادتها، والذهاب الى كنيستها او بيعتها، وهي منه بمنزلة البعض من الكل، والزم له من الظل، وصاحبته في العز والذل، والترحال والحل، بهجة قلبه، وريحانة نفسه، واميرة بيته، ام بناته وبنيه، تتصرف فيهم كما تتصرف فيه.

لم يفرق الدين في حقوق الزوجية بين الزوجة المسلمة والزوجة الكتابية. ولم تخرج الزوجة الكتابية، باختلافها في العقيدة مع زوجها، من حكم قوله تعالى (ومن أياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا اليها، وجعل بينكم مودة ورحمة، ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون)(٢٤) فلها حظها من المودة

---

(٢٤) لقمان: ١٥.

(٢٤) الروم: ٢١.

ونصيبها من الرحمة وهي كما هي. وهو يسكن اليها كما تسكن اليه، وهو لباس لها كما انها لباس له.
أين أنت من صلة المصاهرة التي تحدث بين أقارب الزوج وأقارب الزوجة، وما يكون بين الفريقين من الموالاة والمناصرة، على ما عهد في طبيعة البشر؟ وما أجلى ما يظهر من ذلك بين الاولاد واخوالهم وذوي القربى لوالدتهم. أيغيب عنك ما يستحكم من ربط الالفة بين المسلم وغير المسلم بأمثال هذا التسامح الذي لم يعهد عند من سبق ولا فيمن لحق من اهل الدينين السابقين عليه؟ ولا يخفى على صحيح النظر ان تقرير التسامح على هذا الوجه في نشأة الدين مما يعوّد القلوب على الشعور بأن الدين معاملة بين العبد وربه، والعقيدة طور من أطوار القلوب يجب ان يكون امرها بيد علام الغيوب، فهو الذي يحاسب عليها. واما المخلوق فلا تطول يده اليها، وغاية ما يكون من العارف بالحق ان ينبه الغافل، ويعلّم الجاهل وينصح ويرشد الضال. لا يكفر في ذلك نعمة العشير ولا يسلك به مسالك التعسير، ولا يقطع امل النصير، ولا يخالف سنة الوفاء، ولا يحيد عن شرائع الصدق في الولاء.

ماذا ترى الزوجة الكتابية لو كانت من اهل النظر العقلي وذهبت مذهبا يخالف مذهب زوجها؟ أفينقص ذلك من مودته لها؟ أو يضعف من شعور الرحمة التي افاضها الله بينه وبينها؟ فاذا كان المسلم يتعود الاحتمال، بل يتعود المحبة والنصرة لمن يخالفه في عقيدته ودينه وملته، ويألف مخالطته وعشرته وولايته ونصرته، إتراه لا يحتمل ان يرى بجواره من يعمل نظره في نظام الخليقة ليصل منه الى اكتشاف سر او تقرير اصل في علم، او قاعدة لصناعة؟ ان كان قد يخالف ظاهرا مما يعتقد او يميل الى رأي غير الذي يجد؟ افلا يسع هذا ما يسع المجاهر بالخلاف، وهو معه على ما رأيت من الائتلاف؟

لو ذهبت اعد ما في طبيعة الاسلام من عناصر وأركان كلها تؤلف مزاج الكرم وتكون حقيقة المسامحة مع العلم لاطلت على القاريء اكثر مما اطلت. ولهذا ارى من الواجب علي ان اختم القول بذكر اصل اشرت اليه ولا غنى لما نحن فيه عن ذكره.

الاصل الثامن للاسلام:
الجمع بين مصالح الدنيا والاخرة

الحياة في الاسلام مقدمة على الدين. أوامره الحنيفية السمحة ان كانت تختطف العبد الى ربه، وتملأ قلبه من رهبة، وتفعم امله من رغبة، فهي مع ذلك لا تأخذه عن كسبه، ولا تحرمه من التمتع به، ولا توجب عليه تقشف الزهادة، ولا تجشمه في ترك الملذات ما فوق العادة.

صاحب هذا الدين صلى الله عليه وسلم لم يقل «بع ما تملك واتبعني» ولكن قال لمن استشاره فيما يتصدق به من ماله «الثلث، والثلث كثير، انك ان تذر ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس».

* * *

فرض الصوم على المؤمنين، لكن اذا خشي منه المرض اوزيادته اوزادت المشقة فيه جاز تركه، بل قد يجب اذا غلب على الظن الضرر فيه.

الوضوء والغسل من شروط الصحة للصلاة الا اذا خشي منه الضرر او عرضت مشقة في تحصيل الماء.

القيام مما لا تصح الصلاة الا به، الا اذا اصابت المصلى مشقة فيه فيسقط ويصلي قاعدا.

السعي الى الجمعة واجب، الا اذا كان وحل غزير او مطر كثير او ما يوجب تعبا ومشقة فيسقط.
وهكذا تجد القاعدة قد عمت: «صحة الابدان مقدمة على صحة الاديان» فترى الدين قد راعى في احكامه سلامة البدن كما اوجب العناية بسلامة الروح.

* * *

أباح الاسلام لاهله التجمل بانواع الزينة، والتوسع في التمتع بالمشتهيات، على شريطة القصد والاعتدال، وحسن النية، والوقوف عند الحدود الشرعية، والمحافظة على صفات الرجولية. جاء في الكتاب العزيز (يابني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين* قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق؟ قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة، كذلك نفصّل الايات لقوم يعلمون* قل أنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وان تقولوا على الله ما لا تعلمون)(٢٦).

ثم عد الله النعيم والجمال والزينة من نعمه علينا، التي يذكّرنا بها فضله، ويهيج بها نفوسنا لذكره وشكره، كما قال (والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون* ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون وتحمل أثقالكم الى بلد لم تكونوا بالغيه الا بشق الانفس ان ربكم لرؤوف رحيم * والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ويخلق ما لا تعلمون)(٢٧) ثم قال (وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريا وتستخرجوا منه حلة تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون)(٢٨).

ووضع قانونا للانفاق وحفظ المال في قوله (ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفورا. ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا)(٢٩)

---

(٢٦) الاعراف: ٣١ ــ ٣٣

(٢٧) النحل: ٥ ــ ٩

(٢٨) النحل: ١

(٢٩) الاسراء: ٢٧، ٢٨.

ندوة

وردنا من المعهد الإسلامي ما يلي:

ندوة عالمية عن:
فكر المسلمين السياسي خلال الحقبة الاستعمارية
بالمعهد الاسلامي، لندن: ٦، ٧، ٨ و ٩ اغسطس ١٩٨٦

تمهيد

حاول المعهد الاسلامي، من خلال الندوات الدولية الخمسة التي عقدها بلندن منذ سنة ١٩٨٢، أن يسلط الأضواء على مشكلات وقضايا ومواقف سياسية محددة تحديدا دقيقاً. ففي سنة ١٩٨٢ درسنا قضية **الحج**،وفي سنة ١٩٨٣ أوضحنا الغموض الذي يحيط بقضايا **الدولة والسياسة في الاسلام**، وندوة سنة ١٩٨٤ استهدفت تشكيل استجابة الأمة الاسلامية إزاء **الثورة الاسلامية في ايران**، وفي سنة ١٩٨٥ درسنا بعمق **اثر القومية في الامة الاسلامية**. وفي سنتي ١٩٨٤ و ١٩٨٥ عقدنا ندوتين دوليتين صغيرتين لدراسة **مستقبل باكستان و افكار الشاعر الفيلسوف محمد اقبال الثورية**.

وقد أن الأوان لكي نلقي نظرة واسعة على حقبة كبيرة من تاريخنا لا تزال تلازمنا. وهذه هي حقبة الاستعمار الغربي. ولعل الحقبة التي تقع بين سقوط الأندلس (١٤٩٢م) وغزو نابليون لمصر (١٧٩٨) في حاجة الى دراسة، كذلك. ولكن تلك الحقبة بعيدة عنا الى حد ما. أما ندوات المعهد الاسلامي فقد صممت لمعالجة القضايا الحية التي لا زلنا نواجهها. إن الفكر السياسي الاسلامي المعاصر يعتبر رد فعلنا إزاء السيطرة الغربية السياسية. لقد زادت السيطرة الغربية على مجتمعاتنا وأصبحت اكثر تعقيداً من ذي قبل بالرغم من زوال الاستعمار وظهور دول قومية «مستقلة». إن من الأسئلة الرئيسة التي ينبغي الرد عليها هي: هل ظل الفكر الاسلامي

السياسي يوائم تعقيدات عالم ما بعد الاستعمار؟ هل تم حل القضايا التي أثيرت في الجدل الطويل الأمد بين دعاة التحديث وأتباع المدرسة التقليدية؟ وإن لم تتم تسوية هذا الجدل، فما هي القضايا الجديدة في هذا النقاش؟ وما هي حالة علاقة الحب والكراهية القائمة بين الاسلام والحضارة الغربية؟

إن المفكرين السياسيين الكبار هم الذين يتصدّون عموماً لصياغة الفكر السياسي لشعب ما، كاستجابة لمناخ سياسي متغير. وبعض هؤلاء المفكرين هم من رجال الدولة والزعماء السياسيين والعسكريين، والبعض الآخر منهم علماء وفقهاء وصوفية وفلاسفة وشعراء. وقد برزت شخصيات فذة من كل هذه الفئات خلال العهد الاستعماري. إن النظام الاستعماري لم يصل الى كل أجزاء الأمة الاسلامية في وقت واحد أو بأسلوب واحد. وهذا هو السر في تباين أساليب رد فعل الأمة ازاء الاستعمار في مختلف بلاد الاسلام. وبالرغم من هذا التباين هناك وحدة أساسية في ثقافة المسلمين السياسية. إن المسلمين في كل مكان يشتركون في ثقافة سياسية مشتركة لها جذورها في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. إن الجذور الثانوية للثقافة السياسية الاسلامية نابعة عن تنوع التجارب التاريخية والجغرافية والثقافات والتقاليد المحلية. وعلى سبيل المثال يمكن القول إن كل الميزات المشتركة في حركات الجهاد في افريقيا الغربية، وحركتي المهدية في السودان والصومال، وحركة الخلافة التي قادها السيد أحمد الشهيد والسيد اسماعيل الشهيد في الهند، وحركتي التنباك والثورة الدستورية في ايران.. هي كلها تنتمي الى الجذور الأساسية للفكر السياسي الاسلامي. أما ما هو ليس من السمات المشتركة فيعود الى الجذور الثانوية للثقافة السياسية الاسلامية في بلدان متباعدة عن بعضها كافريقيا والهند وايران.

ويجب أن تركز الندوة المقترحة على «الفكر السياسي» بدلا من الحركات السياسية. وسيقيم المعهد الاسلامي ندوة في المستقبل لدراسة الحركات الاسلامية. وكذلك ينبغي أن يلاحظ أن ندوة سنة ١٩٨٥ قد عالجت بصورة مناسبة قضايا القومية وظهور الدول ـ القومية في العالم الاسلامي، كما أن ندوة سنة ١٩٨٣ عالجت قضايا الدولة والسياسة في الاسلام، ولذلك ينبغي ألا تناقش هذه القضايا مرة أخرى. وقد نوقشت الثورة الاسلامية في ايران في ندوة سنة ١٩٨٤ ولكن يمكن مناقشتها من زاوية كونها نقطة التقاء لتيارات الفكر السياسي الاسلامي عبر مائتي سنة.

موضوعات مقترحة

١ــ وضع الأمة المسلمة وحالة مختلف أجزائها عشية الحقبة الاستعمارية ــ كبار مفكري القرن الثامن عشر.

٢ـ تأثير الاستعمار الغربي في الفكر السياسي الاسلامي وخصوصا في القرن التاسع عشر.

٣ـ ظهور دعوة العصرنة والتجديد وكبار المنادين بها ـ صراعهم مع «التقليديين» وموقف كل منهما ـ تأثير ابن خلدون في فكر التجديد.

٤ـ هجوم الاستشراق على الاسلام عموما وعلى دور الاسلام السياسي خصوصا ـ رد فعل المسلمين تجاه الاستشراق.

٥ـ الفكر السياسي الاسلامي في القرن التاسع عشر مع التأكيد على شخصيات رئيسة كعثمان بن فودى ومهدي السودان ومهدي الصومال، السيد اسماعيل الشهيد، والسيد أحمد الشهيد، وسيد أحمد خان، وجمال الدين الأفغاني (الأسدآبادي) ومحمد عبده ورشيد رضا وعلي عبد الرازق.

٦ـ الفكر السياسي للدولة العثمانية وسلاطينها كما تعبر عنها «التنظيمات» ـ العرب في الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر ـ أفكار «تركيا الفتاة» السياسية.

٧ـ تأثير أفكار الديمقراطية والحرية والاشتراكية والعَقد الاجتماعي والليبرالية والراديكالية والعصرنة والعقلانية والماركسية والعلمانية الخ.. ـ تغريب المثقفين والقوانين والمؤسسات.

٨ـ عادة تطبيق مقاييس المثل الغربية كالديمقراطية والمساواة وتحرير المرأة وحرية الكلام والفكر، وأثر هذه العادة في الفكر السياسي الاسلامي.

٩ـ نماذج أولية لمعاداة الاستعمار والغرب وثورات كالثورة ضد الانجليز في الهند (١٨٥٧) ـ دور العلماء في مقاومة السيطرة الغربية ورد فعل القوى الاستعمارية تجاه هذه المقاومة.

١٠ـ الصدمة الناتجة عن إلغاء الخلافة ـ مؤتمرات مكة والقاهرة والقدس ـ حركة الخلافة في الهند.

١١ـ ظهور جيل جديد من المفكرين السياسيين: أبو الكلام ازاد، الشيخ حسين أحمد المدني، محمد إقبال وأبو الأعلى المودودي في الهند ـ الشهيد حسن البنا وسيد قطب في مصر ـ الامام الخميني في ايران.

١٢ـ الفكر الاسلامي السياسي الخاص بأحزاب وحركات اسلامية جديدة كالاخوان المسلمين والجماعة الاسلامية ـ تسرب الأفكار الغربية وتسلل النخبة المتغربة الى هذه الأحزاب والحركات الاسلامية ـ التزامها بـ«الديمقراطية» والسياسات «القومية» المحلية ـ اختلاف أساليب العمل

بين هذه الأحزاب والحركت ـ دور هذه الأحزاب والحركات في عصر ما بعد الاستعمار منذ الحرب العالمية الثانية.

١٣ـ الفكر الاسلامي السياسي في أعقاب الثورة الاسلامية في ايران ـ عملية التقاء الأفكار ـ مقاومة النظام السائد للأفكار الجديدة.

١٤ـ جذور الفكر الاسلامي السياسي في القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة ـ الاستمرارية الأساسية وشواهد الانحرافات ـ دور الاجماع والاجتهاد.

١٥ـ القضايا الأساسية القلقة في الفكر الاسلامي السياسي المعاصر.

إن الموضوعات السالفة لا تحيط بكل القضايا والمجالات المتعلقة بموضوع الندوة. ولو كنتم تهتمون بقضية من هذا النوع الذي لم تشمله الموضوعات السابقة، فعليكم المضي في كتابة بحثكم حول ذلك الموضوع.

وستقبل البحوث بالعربية أو الانجليزية فقط. ولو كنتم تكتبون بلغة غيرهما فعليكم بقديم ترجمة لبحثكم بالعربية أو الانجليزية. وينبغي ألا تكون البحوث أكثر من ٣٠ صفحة مطبوعة بالآلة الكاتبة على ورق من مقاس A4 (٢١،٢ × ٢٩،٨ سم) أو كوارتو مع ترك مسافة جيدة بين السطور. وترسل هذه البحوث في أقرب وقت الى الدكتور كليم صديقي، مدير المعهد الاسلامي على العنوان التالي:

The Muslim Institute
6 Endsleigh Street
London WC1H 0DS
U.K.

يرجى ان ترفق مع بحثك خلاصة بحدود (الف) كلمة، وان اخر موعد لاستلام البحوث هو ١ مايو ١٩٨٦.

نداء

الى الكتاب والباحثين الكرام

إن المساهمة في هذا المشروع الثقافي الجديد، ليست وقفاً على فئة من الكتاب والباحثين دون اخرى، ولا تُحصر في اتباع تيار معين أو مدرسة فكرية معينة..

إن «الحوار» تفتح صفحاتها لكل مساهمة جادة تتناول القضايا الفكرية والسياسية والثقافية في العالم العربي والاسلامي.

كما اننا نرحب بنشر بحوث وأوراق مقدمة للندوات والمؤتمرات العلمية، شريطة ان لا تكون قد نُشرت في مكان أخر.

نتمنى ان تكون المقالات في حدود ١٠ ـ ١٥ صفحة، والدراسات في حدود ١٥ ـ ٢٥ صفحة، وأن تُطبع على الآلة الكاتبة أو بخط مقروء..

وستدفع المجلة لقاء كل مساهمة تُنشر، مكافاة مالية رمزية.

نرجو أن تبعثوا مساهماتكم وكذلك تعليقاتكم، أو انتقاداتكم حول المواضيع المنشورة على عنوان المجلة في النمسا


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

Impressum

ALHIWAR - DIALOG

Theoretische Kulturelle Zeitschrift

Nr. 1 1. jahrgang Frühjahr 1986

Herausgeber und Medieninhaber (Verleger) -

Verein für Kulturellen Dialog

Verantwortlicher Redakteur : Dr. Fadil Rasoul

Adresse: P.F.33
1092 - Wien
Oesterreich